DEL ESPÍRITU

Heidegger y la cuestión

Jacques Derrida

Traducción de Alejandro Madrid-Zan

Edición Electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía
Universidad ARCIS.

Capítulo I

Hablaré del aparecido[1], de la llama y las cenizas.

Y de lo que quiere decir *evitar* para Heidegger.

Que es evitar? Heidegger utiliza frecuentemente el término corriente, *Vermeiden:* evitar, huir, esquivar. ¿Qué es lo que habrá querido decir con este evitar cuando trata del "espíritu" o de lo "espiritual"? Preciso inmediatamente: no se trata del espíritu, ni de lo espiritual, sino de *Geist, geistig, geistlich,* ya que la cuestión será aquí, de principio a fin, la cuestión de la lengua. ¿Pueden ser traducidos esos términos alemanes? O, consideremos la cosa en otro sentido ¿son *evitables* esos términos?

Sein und Zeit (1927) ¿Qué dice entonces Heidegger? Anuncia y prescribe; *advierte*: debemos evitar *[vermeiden*] cierto número de términos. Entre ellos, el espíritu *(Geist*). Veinticinco años mas tarde, en 1953 (pasó un cuarto de siglo que no fue uno cualquiera), Heidegger hace notar en un texto consagrado a Trakl que éste siempre se cuidó de evitar (*vermeiden,* una vez más) la palabra *geistig*. Visiblemente, Heidegger aprueba aquí a Trakl, piensa con él. Sin embargo esta vez no se trata de evitar *Geist*, ni *geistlich*, sino *geistig*.

¿Cómo delimitar tal diferencia, qué habrá pasado en el intertanto? ¿cómo explicar que en veinticinco años, entre esas dos señales de *advertencia* ("evitar", "evitar servirse de"), Heidegger haya hecho un uso frecuente, regular, eminente -sino preeminente- de todo ese mismo vocabulario, incluyendo el adjetivo *geistig*? ¿Y que haya hablado con frecuencia no solamente de la palabra "espíritu" sino, y cediendo a veces al énfasis, en nombre del espíritu?

¿Habrá quizá errado en el evitar aquello que, el sabía, debía ser evitado? ¿Aquello que él se había prometido, en cierta manera evitar? ¿Habrá olvidado evitar? ¿O bien, como sospechamos, las cosas se han tramado, enlazado de otro modo?

---

[1]. *Derrida emplea la palabra* "revenant" *en francés, palabra rica en connotaciones que, justamente indican, por su polisemia, lo que será el tema de este libro. Cierto,* "revenant" *puede traducirse por "aparecido" -en cuanto fantasma, espectro. Un espíritu es, también eso. El* Geist *no está muy lejos del* Ghost*; sin embargo, no sería adecuado llamarle "fantasma": el peso etimológico de ese término en filosofía lo impide. Es justamente lo que ocurre con la palabra "espíritu" (pero, habría que decir* geist*) en la obra de Heidegger: aparece, desaparece, y...reaparece. Y eso es esta obra, entre otras cosas: el relato de las condiciones de esa emergencia y desaparición. Realizado por quien, sin duda* "a de l'esprit". *Es difícil, entonces, encontrar un término equivalente. ("Aparecido", en español, no indica, necesariamente, la reaparición) Valga entonces esta advertencia, indicación de esos "problemas de traducción" -que serán también una cuestión central en este libro . N. del T.*

Bien podría uno en este punto comenzar otro capítulo destinado a otro libro. Imagino incluso el título; *cómo no hablar*[2] ¿Qué quiere decir "evitar", para Heidegger en particular? No se trata necesariamente del evite *(l' évitement)* o la denegación. Esas categorías son insuficientes ya que el discurso que las utiliza habitualmente, el psicoanálisis por ejemplo, no toma en cuenta la economía del *vermeiden* en aquellos lugares en que se plantea la cuestión del ser. Advirtamos inmediatamente que también nosotros estamos muy lejos de ese tomar en cuenta. Trataré, simplemente, de acercarme a la cuestión. Pienso especialmente en todas esas modalidades del "evitar" que equivalen a un decir sin decir, a un escribir sin escribir, un utilizar palabras sin utilizarlas; metiéndolas por ejemplo entre comillas, tachándolas con un borrón no-negativo en forma de cruz *(kreuzweise Durchstreichung*), o incluso en proposiciones del tipo "si yo debiera escribir una teología, lo que me siento tentado de hacer algunas veces, no debería utilizar la palabra "ser" [3], etc. Como se sabe, ya en esta época Heidegger había hecho desaparecer esa palabra, aunque dejándola aparecer bajo una tachadura, lo que probablemente le había comprometido, hace largo tiempo, con esa teología que el anunciaba no querer escribir y que, sin embargo, está allí mismo escribiendo, al mismo tiempo que afirma, por lo contrario, que de ningún modo lo está haciendo y que en el momento en que la fe lo llamase cerraría su "atelier" de pensador [4] - ¿no querrá decir con esto que él puede hacerlo? ¿y que bien podría , incluso, ser el único capaz de hacerlo?

El título que se impuso a mí con motivo de esta conferencia ha podido sorprender o chocar a algunos de ustedes, hayan o no reconocido la citación-esta vez sin parodia - de un libro escandaloso, anónimo en un comienzo, y condenado al fuego [5]

---

[2]. *Es el título del capítulo de un libro publicado simultáneamente en las ediciones Galilée:* Psyché. Inventions de l'autre. *Cf. también* "Désistance" *(ibid).*

[3]. *Respuesta a los estudiantes de la universidad de Zurich (1951). Seminario traducido y presentado por F. Fédier y D. Saatdjian en la revista* Poesie*, 13, en 1980. El pasaje que cito y sobre el cual vuelvo en* Comment ne pas parler (o.c.) *fue igualmente traducido en el mismo año por J. Greisch en* Heidegger y la cuestión de Dios, *Grasset, 1980, p.334.*

[4]. *"Al interior del pensar nada podría realizarse que pudiera preparar o contribuir a determinar lo que acontece en la fe y la gracia. Si la fe me llamase de esta manera, cerraría mi taller. Es cierto que al interior de la dimensión de la fe se continúa aún a pensar; pero el pensar como tal ya no tiene cometido." Informe de una sesión de la Academia evangélica de Hofgeismar, diciembre 1953, Trad. fran. J. Greisch, in* Heidegger y la Cuestión de Dios.

[5] . *Ya que la totalidad de este discurso será asediado por el fuego, evocaré en dos palabras que el libro de Helvetius, De l'Esprit, fue quemado al pie de la escalera del Palacio de Justicia el 10 de Febrero 1759 por decreto del Parlamento de París, después que el rey le retira su privilegio y el papa Clemente XIII ha prohibido su lectura en cualquier lengua. Conocemos la segunda retractación, más o menos sincera, del autor. Citaré algunos pasajes, pues tienen alguna relación, aunque indirectamente, con lo que nos ocupa en este lugar: "...no he querido atentar ni a la naturaleza del alma, ni a su origen, ni a su espiritualidad, como creí haberlo hecho notar en distintos lugares de la obra; no he querido atacar ninguna de las verdades del cristianismo, que profeso sinceramente en todo el rigor de sus dogmas y de su moral y al cual tengo la gloria de someter todos mis pensamientos, todas mis opiniones y todas las facultades de mi ser, seguro de que todo aquello que no sea conforme a su espíritu no es conforme a la verdad."*

Ese título parece anacrónico hoy en día, por su gramática y su léxico, es como si se nos recondujese a la época en que se escribían aún tratados sistemáticos, siguiendo el modelo de las composiciones latinas de estilo ciceroniano: *De spiritu*, época en la que lo que se ha llamado el materialismo francés del siglo XVIII, o el espiritualismo francés de los siglos posteriores fundaron, a partir de allí, los más bellos cánones de nuestra retórica escolar. La forma anacrónica o el "retro" provocador de este *De l'esprit* parece todavía más insólito en el contexto de este coloquio, tanto por razones de estilo -el que para nada recuerda la manera heideggeriana- como de semántica, si puedo decirlo así; el espíritu, por lo menos en apariencia, no es un término importante en Heidegger, no es su tema; éste habría sabido, justamente, evitarlo ¿Y quién osaría sospechar encontrar en él esa metafísica -materialista o espiritualista- que dio fama y lustre a cierta tradición francesa, la misma que ha marcado por tanto tiempo nuestras instituciones filosóficas?

Porque esa sospecha parece absurda, porque algo en ella parece intolerable, y también quizá porque ella conduce sobre los parajes más inquietantes del trayecto, del discurso y de la historia de Heidegger, se evita a su vez de hablar *del espíritu* en una obra que, sin embargo, sucumbe a su atracción, desde la primera hasta la última línea.

¿Acaso no es notable que ese tema, el espíritu -que, como querría demostrar en este lugar, ocupa un lugar fundamental y obvio en el pensar de Heidegger- no haya conocido descendencia? Rechazado por la familia de los heideggerianos, ortodoxos o heréticos, neo-heideggerianos o para heideggerianos, discípulos y expertos, nadie habla nunca del espíritu en Heidegger. Incluso los anti heideggerianos especializados no se interesan en la temática del espíritu, ni siquiera para denunciarla. ¿Porqué? ¿Que pasa allí? ¿Qué se evita de esta manera? ¿Porqué segar así una herencia, porqué esa discriminación? ¿Porqué, incluso en el rechazo del legado, el *Geist* no ocupa el lugar que le corresponde, al lado de los grandes temas y las grandes palabras, el ser, el, *Dasein*, el tiempo, el mundo, la historia, la diferencia ontológica, la *Ereignis*, etc.?

Como también sabemos, no estuvo de acuerdo ni con Helvetius ni con sus persecutores. Una vez más, el fuego : "Hace algunos años, a la ocasión de la aparición de un libro célebre, (De l'Esprit) , el que resolví atacar en sus principios, que me parecían peligrosos. Me dedicaba a ello, cuando supe que el autor se encontraba perseguido. Inmediatamente arrojé esas hojas al fuego, juzgando que ningún deber podía autorizar la bajeza de unirse a la muchedumbre para aplastar a un hombre de honor coartado. una vez que todo pasó, tuve la ocasión de dar a conocer mis sentir sobre ese tema en otros escritos ; pero sin nombrar el libro ni el autor." (Lettres de la Montagne, 1764).

Del Espíritu - al fuego : Como este podría ser el subtítulo de esta nota, dediquemos un pensamiento a los herejes de Libre Espíritu. El autor de Mirouer des simples âmes, *Marguerite de Porette, fue quemado en 1310. Fueron quemados también los escritos de los* Ranters *(Harengadores), contra los cuales, en el siglo XVII, en Inglaterra, se dirigía las mismas acusaciones que contra el Libre Espíritu algunos siglos antes. Cf. Norman Cohn,* Les fanatiques de l'Apocalypse, *trad. Payot, 1983, p. 158.*

Habría quizá que correr el riesgo del academicismo clásico y señalar, dejando abierta la cuestión, porque no tengo la intención de tratarla, lo que constituye la dimensión francesa, o la crónica franco alemana en la que *situamos* a Heidegger en el curso de ese coloquio, el que fue también una *Erörterung*, conservando ahora, de acuerdo con el lugar, las *"questions ouvertes"*. *De l'Esprit* es un título bien francés, demasiado francés para que nos permita captar el *geistige* o el *geistliche* del *Geist*. Pero, justamente por ello, lo comprenderemos mejor en alemán. En todo caso, puede que seamos más sensibles a su germanidad si lo dejamos resonar en una lengua extranjera, poniéndolo a prueba en la traducción, o más bien poniendo a prueba su resistencia a la traducción y si sometemos nuestra lengua a la misma prueba.

Necesidad que dejaré a un lado. No abandonaré la justificación esencial de mi propósito a una introducción o a un prefacio. Quiero presentar, sin embargo, *tres* argumentos previos.

En primer término se sitúa la necesidad de una *explicación* esencial de la cuestión del desacuerdo entre las lenguas; el alemán *y* Roma, el alemán *y* el latín, el *Übersetzung* en tanto que *Auseinandersetzung* entre *pneuma, spiritus* y *Geist-*. Este último término no se deja traducir, a partir de cierto punto, por los dos primeros. "Dime lo que piensas de la traducción y te diré quien eres", recuerda Heidegger refiriéndose a la *Antígona* de Sófocles [6]. En ese título, *De l'Esprit*, el *de* franco-latino anuncia al mismo tiempo que, asumiendo la forma clásica de la investigación, o, digamos, de la disertación, es mi intención comenzar a tratar *de l'esprit*, del concepto y de la palabra, de los términos *Geist*, *geistig*, *geistlich* en Heidegger. Comenzaré por seguir modestamente pasos y funciones, conformaciones y transformaciones ordenadas, presupuestos y destinaciones. Un trabajo preliminar que no ha sido nunca abordado sistemáticamente y quizá incluso, según creo, ni siquiera sugerido. Un tal silencio no puede estar desprovisto de significación; no obedece solamente al hecho de que el léxico del espíritu, siendo más abundante de lo que uno cree en Heidegger, no haya figurado nunca en el título, ni de una investigación de largo aliento, ni de un libro, ni de un seminario o conferencia. Empero, trataré de mostrar que al pasar por alto esta invocación del *Geist* por parte de Heidegger olvidamos algo que es, más que un golpe forzado, la fuerza misma en su manifestación más extraordinaria; una extraordinaria autoridad se trasluce en el tema de lo espiritual *en lengua alemana*. Precisamente en la medida en que no aparece al frente de la escena ese término parece escapar a toda destrucción o desconstrucción, como si no perteneciese a la historia de la ontología, lo que es precisamente el problema.

---

[6]. *"Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir wer du bist." Se tratará, inmediatamente después, de la traducción, que es ella misma "deinon", de deinon: "furchtbar", "gewaltig", "ingewöhnlich", y, de modo menos "correcto", pero más "verdadero", dice Heidegger, "unheimlich". (Die Bedeutung des deinon, Gesamtausgabe, Bd. p.74 y sig.) Evoco ese pasaje porque el enigma del deinon deja su marca en todos los textos que debemos mencionar.*

Por otro lado - y este es un argumento - se trata de un tema que se inscribe en un contexto de gran significación política, en los momentos en que el pensamiento se ha visto transido como nunca de preocupaciones por aquello que se ha dado en llamar la historia, la lengua, la nación, el *Geschlecht,* el griego o el alemán. Ese léxico, que no tenemos derecho de llamar espiritualista, ni siquiera espiritual -¿osaría acaso decir espiritual?- es generosamente explotado por Heidegger en los años 1933-35, sobre todo en el *Discurso rectoral* y en la *Introducción a la Metafísica,* y posteriormente y de otra manera, en *Nietzsche*. Sin embargo en el curso de los veinte años que siguen, aparte una excepción que intentaré analizar, el mismo léxico impregna, por ejemplo, los seminarios y escritos sobre Schelling, Hölderling y, sobre todo, Trakl, recibiendo incluso un valor temático bastante novedoso.

Veamos, finalmente, mi tercer argumento preliminar: el pensamiento del *Geist* y de la diferencia entre *geistig* y *geistlich* - que no es un pensamiento ni temático ni a-temático (su modalidad requiere otra categoría) - no sólo se inscribe en contextos altamente políticos, como acabo de decir de manera rápida y algo convencional, sino que, probablemente, decide del sentido mismo de lo político en cuanto tal. En cualquier caso, situaría el lugar de esa decisión, si ésta fuera posible. De allí procede su privilegio, aún no suficientemente evidente, respecto de lo que se ha llamado cuestiones de lo político o de la política, que animan tantos debates en torno a Heidegger, hoy en día, de manera sin duda renovada en Francia, en especial por Lacoue-Labarte, allí donde se enlazan con las grandes preguntas por el ser y la verdad, la historia, la *Ereignis,* el pensamiento o lo impensado, o - prefiero expresarlo en plural - los pensamientos o impensados de Heidegger.

Capítulo II

Questions Ouvertes: les recuerdo el subtítulo propuesto para este coloquio. Antes de comenzar verdaderamente, me es necesario decir algunas palabras acerca de lo que significan para mí hoy en día los *problemas abiertos*, por Heidegger y en relación a Heidegger, lo que me permitirá describir la economía o la estrategia que me impone en este lugar la elección de este tema, en determinado momento de mis lecturas, en el momento de la perplejidad y de la duda más grandes. Las observaciones que siguen, aún cuando todavía preliminares, contribuirán quizás a iluminar el trayecto que emprendemos a continuación.

Este prestar atención al *Geist*, que me orientara en el pasado en ciertas lecturas de Hegel[7],continúa hoy en día bajo la forma de una investigación que he emprendido hace ya algunos años, en el curso de un seminario sobre la nacionalidad y el nacionalismo filosóficos. Ciertos textos de Heidegger constituyen por sí mismos una dura prueba, y son a su vez ellos mismos puestos a prueba, particularmente cuando se trata de la cuestión de la lengua y el lugar. Al mismo tiempo que proseguía un trabajo, del que publiqué un breve prefacio bajo el título de *Geschlecht, difference sexuelle, difference ontologique* [8], he tratado de seguir la pista y las implicaciones de *Geschlecht*, término terriblemente polisémico y casi intraducible (raza, línea, tronco, generación, sexo) en el texto de *Unterwegs zur Sprache* sobre Trakl. Encontramos allí una distinción que Heidegger planteaba como decisiva entre *geistig* y *geistlich,* al interior de la cual se sigue una subdivisión de la palabra *geistlicht* Espero volver sobre esta primera distinción y posterior subdivisión que organizan el pensar sobre el *Geschlecht* en esta etapa del camino heideggeriano.

Al mismo tiempo, y siempre en el contexto de ese seminario, una lectura detenida del *Timeo*, centrada especialmente en lo que concierne la *chora*, me pareció que hacía por lo menos problemática la interpretación propuesta por Heidegger en la *Introducción a la Metafísica*. Un ejemplo sobre el cual podrían articularse y construirse otras preguntas, las que conciernen la interpretación general de la historia de la ontología, o aquello que llamaría, con una palabra que Heidegger hubiese rechazado y que no utilizo sino por provisoria comodidad, la *axiomática* de la *Destruktion* y del esquema epocal en general. Pero el uso de esa palabra *axiomática* es sospechoso sólo desde el punto de vista de ese mismo esquema epocal. Por lo tanto, no estamos obligados a prohibirnos sin más esa palabra que Heidegger prescribe proscribir. ¿Porqué no cuestionar, sin ceder un momento, dicha prescripción y proscripción?

---

[7]. *"Los pozos y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", in* Marges - de la philosophie *(Minuit, 1972).* Glas *(Galilée, 1974) trata la palabra y el concepto de* Geist *en Hegel como tema explícito.*

[8]. *Heidegger, Cahiers de l'Herne, 45, 1983. Repris in*

Hace un año, con motivo de la preparación de otro coloquio sobre Heidegger en la universidad de Esex (David Krell, que se encuentra hoy día entre nosotros, fue el organizador y algunos de Uds. participaron), dirigí en Yale una especie de seminario privado con algunos amigos norteamericanos [9]. En respuesta a sus preguntas o sugestiones traté yo por entonces de definir aquello que *me* parecía suspendido, incierto, todavía en movimiento y, en consecuencia - por lo menos para mí - *a venir* en el texto de Heidegger. Distinguía yo cuatro hilos conductores, y al finalizar ese encuentro, que entonces nutrió mi intervención de Esex, fui conducido a preguntarme: ¿que es lo que mantiene unidos esos cuatro hilos? ¿qué los entrelaza? ¿cuál es el nudo de ese *Geflecht*, si existe al menos uno, lo que nunca es seguro - y esta es, incluso, la última o la siempre penúltima pregunta.

He aquí la hipótesis que yo quería poner a prueba hoy día al someterla a Uds. Seguir de cerca la traza de lo espiritual heideggeriano quizá no sea aproximarse de un punto central de ese nudo - que yo creo no existe - sino de aquello que reúne una resistencia nodal en su torsión mas económica. Explicaré a guisa de conclusión porqué eso que presento discretamente como una hipótesis debe necesariamente confirmarse. Yo sé, como por adelantado, que esta hipótesis es cierta. Su verificación me parece tan paradojal como fatal. Se juega aquí la cuestión de la verdad de la verdad en Heidegger, una verdad cuya tautología no necesita ser descubierta o inventada, en cuanto pertenece al más allá y a la posibilidad de toda pregunta, a lo inpreguntable mismo en toda cuestión. El *Geist* no puede más que reunir ese entrelazamiento en la medida en que es, para Heidegger, y como lo verificaremos, el otro nombre de lo Uno y de la *Versammlung*, uno de los nombres del acoger y del juntar.

El *primero* de esos cuatro hilos conductores conduce justamente al *preguntar*, al preguntar por la pregunta, al ese privilegio aparentemente absoluto, y por mucho tiempo no cuestionado, del *Fragen*, de la forma, de la esencia y de la dignidad esencialmente cuestionante, en última instancia, del pensar o del camino del pensar. En muchas oportunidades, como veremos, Heidegger distingue los modos de *cuestionar*, *preguntar* o de *interrogar*, analizando incluso la repetición reflexiva de tal o cual cuestión: "porqué el porqué". Sin que él haya *casi* nunca cesado, según me parece, de identificar lo más alto y mejor del pensamiento con el preguntar, con la decisión, el llamado o la guardia de la

[9]. *Thomas Keenan, Thomas Levin, Thomas Pepper, Andrzej Warminski. Dirijo a ellos mi reconocimiento, y les dedico este libro, así como a Alexander García Düttmann como recuerdo de "Schelling".*

pregunta, esa "piedad" del pensamiento [10]. Esta decisión, llamada o guardia, ¿son ya la pregunta? ¿se trata aún de la cuestión? ¿De qué se trata esa piedad? ¿Y porqué *casi* nunca?. Debemos tener paciencia en este punto. Habría querido comprender hasta que punto ese privilegio del preguntar quedaría él mismo al abrigo. No al abrigo, justamente, de una pregunta ni de un pensar lo impensado que remita todavía a la determinación heideggeriana de lo in-pensado (un solo y gran pensar por cada *gran* pensador, y por lo tanto *un* solo impensado, idénticamente *simple,* y que no es un-*gedacht* más que en la medida en que, de modo no negativo, es un-*gedacht* [11]; y por lo tanto, aún un pensamiento, como lo indica la entonación, la acentuación, el subrayar; esos modos del evitar o del no evitar del que yo hablaba hace un momento). No al abrigo de una pregunta, entonces, sino de otra cosa. Como intentaré demostrar, *Geist* es quizá el nombre que da Heidegger, antes que cualquier otro nombre, a esta posibilidad incuestionada de la pregunta.

Un *segundo hilo* conduce, especialmente en la gran pregunta sobre la técnica, a este enunciado típico y ejemplar: la esencia de la técnica no es técnica. Este enunciado matricial permanece siendo, por lo menos en uno de sus aspectos, esencialmente filosófico; manteniendo la posibilidad de un pensamiento preguntante que es siempre un pensar la esencia, al abrigo de toda contaminación originaria y esencial por la técnica. Se trataba entonces de analizar ese riguroso deseo de no contaminación y de allí, posiblemente, considerar la necesidad, podría decirse la fatalidad, de una *contaminación* - y la palabra me importaba - de un contacto que hace impuro originariamente el pensamiento o la palabra a causa de la técnica. Contaminación, entonces, del pensamiento de la esencia por la técnica, y por lo tanto de la esencia pensable de la técnica por la técnica -e incluso de una pregunta de la técnica por la técnica, donde ya el privilegio de la cuestión tendría algo que ver, desde siempre, con esta irreductibilidad de la técnica. Podemos imaginar fácilmente que no es posible limitar las consecuencias de esta necesidad. Ahora bien: como trataré de sugerir, el *Geist* nombra también aquello que Heidegger quiere salvar de toda destitución (*Entmachtung*).Es, quizás, más allá de aquello que hay que salvar, probablemente aquello mismo que salva (*rettet*).Ahora bien, aquello que salva no se dejaría salvar de esta contaminación. El asunto se jugará aquí en el diferenciar la *Geistigkeit* y una cierta *Geistlichkeit (*no cristiana)del *Geist* al que Heidegger

[10]. *"Denn daas Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens": "Porque el preguntar es la piedad del pensar." Esa es la última frase de Die Frage nach der Technik, 1953, in Vorträge und Ausfsätse. Algo más arriba, Heidegger acababa de determinar , de algún modo, lo que entiende por la palabra "piadoso" (fromm). Escribe por entonces, a propósito del arte, cuando éste no portaba otro nombre que el de tekhné: "Era un descubrimiento único y múltiple al mismo tiempo (einziges, vielfältiges Entbergen). Piadoso (fromm), promos ((lo que viene en primera línea, en la punta), es decir, dócil al poder y guardia de la verdad (fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit)." (p. 38).*

[11]. *"Lo Im-pensado en un pensar no es una falta que pertence al pensar. Lo In-pensado no es, cada vez, tal, sino en tanto In-pensado." ¿Qué es lo que llamamos pensar?". Cf. en este punto, "Désistance", in Psyché..., p. 615 y sig.*

quiere salvar la pureza, una pureza interior del espíritu, al mismo tiempo que reconoce que el mal es espiritual (*geistlich*).

El *tercer hilo* nos reconduce a algo que es para mí una antigua preocupación, una sospecha siempre viva, trátese de Heidegger o de otros. Se trata del discurso sobre la animalidad y de la axiomática, expresa o no, que la domina; había multiplicado en una y otra parte las alusiones a ese sujeto desde hace largo tiempo [12].Hace tres años, en el curso del trabajo sobre *Geschlecht,* y en una conferencia que algunos de ustedes conocen [13],había propuesto un largo análisis del discurso heideggeriano sobre la mano, en todo lugar en que se encuentre; que se trate, temáticamente, de tal pasaje de *Was heisst Denken* (el mono posee todos los órganos de prensión, pero sólo el hombre "posee" la mano; o más bien *la* mano -y no *las* manos- dispone de la esencia del hombre) o tratándose, diez años antes, del seminario sobre Parménides que retoma la meditación sobre *pragma* y *praxis, pragmata*. Estos se presentan como *vorhandene* o *zuhandene,* lo que es del dominio de la mano (*im Bereich der Hand*) [14].Ese problema concierne también las relaciones entre el animal y la técnica, y concierne precisamente una oposición tan problemática como la que hay entre *dar* y *tomar,* bajo la cual se organiza ese pasaje de *Was heisst Denken,* dictando la relación entre la prensión y la razón (*Vernehmen Vernunft);* las relaciones entre la palabra y la mano; la esencia de la escritura como escritura manuscrita (*Handschrift*)aparte de toda mecanización técnica y toda máquina de escribir. La interpretación de la mano, como también la oposición entre el *Dasein* humano y el animal, domina de manera temática o no temática el discurso más continuo de Heidegger, desde la repetición de la pregunta por el sentido del ser, a la destrucción de la ontoteología, o anteriormente, la analítica existencial que redistribuye los límites entre *Dasein*, *Vorhandensein* y *Zuhandensein.* Cada vez que se trata de la mano o del animal, y esos temas no se dejan circunscribir, el discurso de Heidegger me da la impresión de ceder a una retórica tanto mas perentoria y autoritaria cuanto más debe disimular un contratiempo: se deja allí intactos, abrigados por la obscuridad, los axiomas del humanismo metafísico más profundo, y digo bien el más profundo. Esto es particularmente evidente en los *Conceptos fundamentales de la Metafísica* [15] en lo que se refiere a las tesis principales, sobre las cuales volveré mas tarde: la piedra es sin mundo (*weltlos)*, el animal es "pobre en mundo" (*weltarm)*, el hombre es formador de mundo

---

[12]. *Sin duda antes de* Glas, *del que constituye uno de los temas. Cf. p. 35, 163 et passim. Cf. también,* La carte postale..., *p. 502, y* Psyché..., *p. 411.*

[13]. *Seminario realizado en Paris y conferencia publicada con ocasión de un coloquio en la universidad de Loyola (Chicago), publicado después en inglés :* Geschlecht II*:* Heidegger's Hand, *in* Deconstruction and Philosophy, *ed. John Sallis, University of Chicago Press, 1987. La versión francesa de esta conferencia aparece, simultáneamente, en* Psyché...

[14]. Parmenides, *Gesamtausgabe, Bd. 54, p. 118 y sig.*

[15]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, §§ 44 y sig.*

(welbildend).Había tratado entonces de descubrir las implicaciones de esas tesis, su dificultad aporética e indisimulada o su carácter interminablemente preparatorio.¿Porqué Heidegger presenta tales proposiciones como "tesis", lo que no hace prácticamente jamás en otros lugares y por razones esenciales? ¿Acaso esas tesis no afectan a su vez todos los conceptos que se encontraban comprendidos en ellas, comenzando por aquellos de vida y mundo? Percibimos aquí que esas dificultades tienen que ver con aquellas del *Fragen* (el animal no es verdaderamente capaz), con las de la técnica y finalmente incluso con aquellas del espíritu: ¿qué ocurre con la relación entre espíritu e humanidad, espíritu y vida, espíritu y animalidad?

El *cuarto hilo,* finalmente, nos conduce a través del pensamiento de la *epocalidad*, considerado en sí mismo y en su puesta en juego, hacia lo que yo llamaría de modo provocante la teleología escondida o el orden narrativo. Yo había insistido en los ejemplos de la *chora,* de la forclusión de ciertos pensamientos, como el de Spinoza a propósito del Principio de razón, etc. Pero ,una vez más, veremos que la discriminación epocal puede ordenarse en torno a la diferencia -llamémosla intra-espiritual- entre la determinación platónico cristiana, metafísica u onto-teológica de lo espiritual (*geistig*) y otro pensamiento de lo espiritual tal como el que incluye por ejemplo el *Gespräch* con Trakl: se trata del *geistliche* , esta vez desposeído, como lo *querría* Heidegger, de su significación cristiana o eclesial.

Esta es más o menos la situación en que yo me encontraba cuando decidí hablar sobre el espíritu. Lo hago provisto de una certidumbre negativa y de una hipótesis: la certidumbre de no comprender bien lo que regula finalmente el idioma *espiritual* de Heidegger; la hipótesis de que más claridad, quizás la claridad ambigua de la llama, nos acercaría del nudo de algunos impensados, al nudo de esos cuatro hilos.

Va de suyo el que esos impensados corren el riesgo de ser los míos y solamente los míos. Y, lo que sería más grave, más rudamente grave, de no *da*r nada. "Cuanto más original es el pensar, dirá Heidegger, más rico llega a ser lo in-pensado. Lo impensado es el más alto don *(Geschenk)* que un pensar puede ofrecer."[16]

[16]. *Qu'appelle-t-on penser? tr. p. 118.*

Capítulo III

Hasta donde yo sé, Heidegger no se preguntó nunca "¿Que es el espíritu?". Al menos jamás del mismo modo, forma y desarrollo que acuerda a preguntas tales como "¿Porqué es el ente y no mas bien la nada?", "¿Qué es el ser?", "¿Qué es lo que significa pensar?", etc. Tampoco ha hecho del espíritu uno de esos grandes polos que la metafísica habría opuesto al ser, como una suerte de limitación *(Beschränkung)* éste, como lo menciona la *Introducción a la metafísica*: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber o ser y valor. Como tampoco ha opuesto el espíritu a la naturaleza, ni siquiera dialécticamente, a la manera de la más poderosa y permanente de las investigaciones metafísicas.

¿Qué es lo que llamamos espíritu? ¿Qué es lo que el espíritu llama? he aquí un libro que Heidegger no ha escrito. Cuando se trata del espíritu, los enunciados heideggerianos *raramente* asumen la forma de una definición de la esencia. Raramente, es decir de modo excepcional, y nosotros nos interesaremos en estas excepciones, por lo demás muy diferentes, u opuestas entre ellas. La mayor parte de las veces Heidegger ha *inscrito* el nombre *(Geist)* o el adjetivo (*geistig*, *geistlich*); se trate de un encadenamiento de conceptos o filosofemas que pertenecen a una teología desconstruíble, y frecuentemente en una secuencia que va de Descartes a Hegel, bien en el caso de proposiciones que yo me atrevería a llamar axiomáticas, axiológicas o axiopoéticas; en esos casos lo espiritual pertenece al orden de esas significaciones metafísicas u ontoteológicas. Más que un valor, el espíritu parece designar -más allá de una desconstrucción- la fuente misma de toda desconstrucción y la posibilidad de toda evaluación.

¿Qué es, entonces, lo que él llama espíritu, *Geist?*

En *Sein und Zeit* se trata antes que nada de una palabra cuya significación permanece oculta por una especie de oscuridad ontológica. Es Heidegger quien lo advierte, pidiéndonos al respecto la más grande vigilancia

El término nos reenvía a una serie de significaciones que tienen algo en común: oponerse a la cosa, a la determinación metafísica de la coseidad, y sobre todo a la cosificación del sujeto, de la subjetividad del sujeto en su acepción cartesiana. Es la serie del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. El espíritu no es la cosa, no es el cuerpo. Va de suyo que a partir de esta determinación *subjetiva* del espíritu cierta delimitación (*Abgrenzung*) permitirá desbrozar -o digamos mejor, liberar- la analítica existencial del *Dasein*. A ésta se le asigna la tarea de preparar un tratamiento filosófico de la cuestión "Qué es el hombre", pregunta que, es necesario recordarlo, *precede* (*liegt vor*, Heidegger lo subraya) a toda biología, antropología, psicología; podría decirse que precede toda

pneumatología, que es el otro nombre que Hegel asigna a la *psicología racional*, que el critica además en tanto "metafísica abstracta del entendimiento" [17]

La analítica existencial debe en particular marcar su distancia frente a dos actitudes -que son también dos tentaciones- por las cuales corremos el riesgo de descubrir una genealogía donde existiría más bien un salto, una ruptura o, en todo caso, una problematización más radical.

Nos perderíamos, por una parte, -lo que sería *irreführend*- si considerásemos el *cogito* cartesiano como un buen ejemplo histórico, como el precedente ejemplar que abre el camino a la analítica existencial; ésta plantea la cuestión ontológica del *sum* que Descartes *habría* dejado totalmente al margen de todo preguntar o bien fuera de lugar (*vilo unerörtet* [18]) ; habría sido necesario determinar el ser del *sum* para definir enseguida el modo de ser de sus *cogitaciones*. Si partimos, como Descartes, de un *ego* y de un *sujeto* inmediatamente dados se nos escapa la fenomenalidad del *Dasein* [19]. La acusación se dirige, al mismo tiempo, a la fenomenología del espíritu e, implícitamente, a la fenomenología trascendental y el *cogito* husserliano. Hasta que no sea sometida a un examen ontológico, la idea de sujeto continúa a participar de la *posición* (*Ansatz*) de un *subjectum* o de un *hypokeimenon*, o sea, de una substancia o sustrato, incluso si, sobre el plano puramente óntico, nos oponemos a aquello que podemos llamar "*Seelensubstanz*", al substancialismo psíquico y a toda reificación de la conciencia (*Verdinglichung des Bewusstseins*, [20]). Para eliminar la cosificación o la substancialización, gesto corriente en la época de *Sein und Zeit*, es necesario aclarar la procedencia ontológica de aquello que entendemos por "cosa", realidad o coseidad (*Dinglichkeit*). Falto de haber aclarado la proveniencia ontológica de la coseidad *a fortiori* de la substancialidad, todo aquello que uno entiende "positivamente" (*positiv*) cuando se habla del ser no cosificado (*dem nichtverdinglichten Sein)* del sujeto, del alma, la conciencia, el espíritu, la persona, etc., continuará siendo ontológicamente problemático. Heidegger ya había agregado a esta

---

[17]. *Introduction à la Philosophie de l'esprit, en la Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, § 378, tr. M. de Gandillac, Gallimard, p. 349. En esa misma introducción, Hegel define la esencia del espíritu como libertad y como capacidad, en su determinación formal, de soportar el sufrimiento infinito. Me parece necesario citar ese parágrafo en relación a lo que se dirá más adelante sobre el espíritu, la libertad y el mal en Heidegger : "Por ello, la esencia del espíritu es formalmente la libertad, la negatividad absoluta del concepto en cuanto identidad consigo mismo. Según esta determinación formal, puede hacer abstracción de todo lo que es exterior y de su propia exterioridad, de su misma presencia; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el sufrimiento infinito, es decir, conservarse afirmativo en esa negación y ser idéntico para sí mismo. Esta posibilidad es, en sí misma, la universalidad abstracta del espíritu, universalidad que-es-por-ella-misma." (§ 382, trad. , P. 352).*

[18]. *§ 10, p. 46.*

[19]. *Ibíd.*

[20]. *Ibíd.*

serie el *je* de la razón. Evidentemente, el inconsciente pertenece al mismo conjunto, como puede verse más arriba, en el parágrafo 6 titulado "La tarea de una desconstrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología [21]".

Geist forma parte, así, de la serie de las no-cosas, de aquello que en general se pretende oponer a la cosa. Es lo que de ninguna manera permite ser cosificado. Pero mientras el ser de aquello que se entiende por cosa no sea ontológicamente esclarecido - y no lo estaría ni por Descartes ni por Husserl, ni para ninguno de los que han recomendado no cosificar el sujeto, el alma, la conciencia, el espíritu, la persona -, esos conceptos siguen siendo problemáticos o dogmáticos. O siguen siéndolo por lo menos desde el punto de vista de una analítica existencial del *Dasein.* Todos esos términos, inclusive aquel de espíritu, pueden seguramente designar dominios de fenomenalidad que una fenomenología podría explorar, pero pueden ser utilizados sólo si se permanece indiferente a toda pregunta sobre el ser de cada uno de esos entes.

Esos términos y conceptos no tienen ningún derecho, entonces, en una analítica del *Dasein* que pretende determinar el ente que somos nosotros mismos. Heidegger anunciará entonces que va a evitarlos (*vermeiden*). Para decir lo que somos, quién somos, parece inevitable evitar todos los conceptos de la serie *subjetiva* o *subjetal*, en particular el de espíritu (p.46).

Ahora bien ¿qué somos? En este punto, no lo olvidemos, somos antes que nada y solamente determinados desde la apertura a la cuestión del ser. Incluso si por esto el ser debe sernos dado, no nos encontramos en ese punto y no conocemos de "nosotros" mas que eso, el poder o mas bien la posibilidad de cuestionar, la experiencia del cuestionamiento.

Hablábamos hace un momento de la pregunta. Y precisamente ese ente que somos, ese "nosotros" que al comienzo de la analítica existencial no debe tener otro nombre que *Das-sein,* ha sido escogido para plantearse la cuestión del ser solamente a partir de la *experiencia de la pregunta,* de la posibilidad del *fragen*, tal como ella se encuentra inscrita en la red que forman *Gefragte*, el ser, la *Erfragte,* el sentido del ser; el *Befragte der Seinsfrage*, es decir del ente que somos y que se convierte de este modo en el ente ejemplar o privilegiado para efectuar una *lectura* -es la palabra que utiliza Heidegger- del sentido del ser. El punto de partida de la analítica existencial se legitima antes que nada y solamente a partir de la posibilidad, la experiencia, la estructura y las modificaciones ordenadas del *Fragen.* En esto consiste la ejemplaridad del ente que *nosotros* somos, del *nosotros mismos* en esta situación discursiva del *Mitsein* en la que podemos decir *nosotros* por nosotros mismos y por los otros. Esa ejemplaridad puede llegar a ser, o convertirse, en problemática. Pero esto no debe disimular una problematicidad aún menos evidente,

---

[21]. *Especialmente p. 22.*

y que quizá no sea ni siquiera una *problematicidad*, puesto que no podría ser determinada como cuestión o como problema, en cuanto referida a ese punto de partida en una reflexión de la pregunta (es mejor decir del *Fragen*) y de sus elementos estructurales. ¿Cómo, sin confirmarla *a priori* y circularmente, *cuestionar* esta inscripción en la estructura del *Fragen* en la que el *Dasein* ha recibido, al mismo tiempo que su privilegio (*Vorrang*), su primera, mínima y más segura determinación? Suponiendo incluso que dicha estructura sea bien descrita por Heidegger (lo que no es seguro, pero dejo esto de lado por el momento), toda inquietud en cuanto a la legitimidad o a la necesidad axiomática de un tal punto de partida en una reflexión sobre el poder cuestionar, no dejaría indemne ni el principio, ni el orden, ni, finalmente, el interés de la analítica existencial, y de *Sein und Zeit.* Y se volvería en su contra lo que Heidegger a dicho de sí mismo: por muy provisorio que sea un análisis, siempre exigirá, y desde ya, un punto de partida justo [22].

Si insisto en ese punto de partida en la posibilidad del *Fragen* no es solamente por las razones que indiqué al comienzo. Algunos años más tarde, cuando las referencias al espíritu no serán más tomadas en cuenta en el discurso de la *Destruktion* y en la analítica del *Dasein*, cuando las palabras *Geist y geistig* dejarán de ser evitadas, sino más bien *celebradas*, el espíritu mismo será definido por esta manifestación y esta fuerza del preguntar; en consecuencia, por ese mismo preguntar *en nombre del cual* las mismas palabras son evitadas en *Sein und Zeit*. Heidegger tiene razón cuando dice entonces que si debe evitarlas no es por capricho, tozudez o preocupación por la originalidad terminológica [23]. Los términos de esta serie, el espíritu, como también el alma o la *psyché*, la conciencia, el *ego,* la razón, el sujeto -y Heidegger agrega todavía la vida y el hombre- obstaculizan toda interrogación sobre el ser del *Dasein*, están ligados, como también el inconsciente, a la posición cartesiana del *subjectum*. _E incluso cuando (estos conceptos) inspiran a la modernidad discursos elocuentes sobre la no-cosificación o la no reificación del sujeto, no dejan de marcar -en particular aquellos sobre la vida o el hombre- cierto desinterés, indiferencia o una increíble "falta de necesidad" (*Bedürfnislosigkeit*) relativos a la pregunta por el ser del ente que somos.

Cada vez que se encuentra la palabra "espíritu" en ese contexto y en esa serie debería reconocerse, según Heidegger, esa misma indiferencia: no solamente por la cuestión del ser en general sino también por el ente que somos; más precisamente, por ese *Jemeinigkeit,* ese ser-siempre-mío del *Dasein* que no alude desde el comienzo a un *yo* o a un *ego* y que justificaba esa primera referencia -prudente y finalmente negativa- a Descartes. El ser-mío hace del *Dasein* algo completamente distinto que un simple caso o ejemplo del tipo del ser en tanto que *Vorhandene.* Qué es lo que caracteriza, en efecto, al

---

[22]. *§ 9, p. 43.*

[23]. *§10, p.46.*

Vorhandensein? Pues bien, justamente el hecho de ser indiferente a su propio ser, a lo que él es propiamente. Esta indiferencia lo distingue del *Dasein* que se preocupa por su ser. En realidad, al ente en cuanto *Vorhandene* su ser no le es ni siquiera indiferente (*gleichgultig*). No se puede decir, sin caer en el antropomorfismo, que la piedra es indiferente a su ser: no es ni indiferente ni no indiferente (*weder gleichgültig noch ungleisgültig).* Heidegger no conduce hasta ese punto (&9) ni con esas categorías la pregunta por el ser del animal. Sin duda, tendría ciertas dificultades para hacerlo -ya volveremos a ese punto. Por el contrario, tiene sentido decir del *Dasein* que puede ser indiferente a la pregunta por el ser, y precisamente en cuanto puede también no serlo. Su indiferencia no es mas que una modalidad de su no-indiferencia. Para el *Dasein*, cuyo ser-mío no puede expresarse en el discurso sino recurriendo a los pronombres personales (*yo* soy, *tú* eres) la indiferencia (*Indifferenz*, esta vez y no *GleichgÜltigkeit*) es aún una manera de relacionarse, de interesarse a su propio ser, de no serle del todo indiferente. Esta última indiferencia (*Indifferenz*) hacia su propio ser no es para nada la misma que la de la piedra o de la mesa; sino que caracteriza la cotidianeidad del *Dasein*, aquella cotidianeidad de término medio, esa *Durchschnittlichkeit* que Heidegger no quiere considerar como un fenómeno negativo. La indiferencia, en ese caso, "no es una nada", sino un "carácter fenomenal positivo".

He allí, entonces, *tres tipos de indiferencia*. El *primero*, la indiferencia absoluta del ente *vorhandene*: la piedra permanece en un mas acá de la diferencia entre la indiferencia y su contrario. *Enseguida* se encuentra la indiferencia (*Indifferenz*) en cuanto fenómeno positivo del *Dasein*. Existe también, y en *tercer lugar*, esa indiferencia que se manifiesta en la historia de la metafísica -por ejemplo, desde Descartes- expresada en ese notable *Bedurnislosigkeit, nach dem sein...zu fragen*, esa falta de necesidad de preguntarse por el ser; y en primer lugar por su propio ser, sobre el ser del ente que somos nosotros. Esta última indiferencia paraliza tanto frente al pensamiento de la coseidad de la cosa (*res, substantia*) frente como el pensamiento del sujeto (*hypokeimenon*). En esta indiferencia nos aferramos a conceptos como espíritu, alma, conciencia, persona. Pero en estas dos últimas manifestaciones de indiferencia existe una analogía, o una condición de posibilidad común: conducen ambas de manera necesaria a limitar la pregunta por el ser, a interpretar el "quien" del *Dasein* como algo que perdura en una identidad substancial, como la del *Vorhandensein* o del sujeto en tanto *Vorhandensein.* A partir de lo cual, por mucho que se proteste contra la substancialidad del alma, la cosificación de la conciencia o la objetividad de la persona, continuaremos a determinar ontológicamente al "quién" como sujeto que subsiste en la manera de la *Vorhandenheit*. El "espíritu" que entonces se le reconoce es afectado, él mismo, por esta subjetividad substancial y esa *Vorhandenheit.* Ahora bien, ¿cuál es la raíz de esta interpretación, que hace del "quien" una subsistencia perdurante? Un concepto vulgar de tiempo. El concepto de espíritu debe entonces ser *evitado* en tanto que él mismo se funda sobre esa interpretación del tiempo. Heidegger lo somete a la *Destruktion* en el curso de esta delimitación (*Umgrenzung*) de la analítica del ser-ahí: decir que la esencia de éste es "existencia", en el sentido que entonces le da

Heidegger, implica también decir que "la "substancia" del hombre no es el espíritu en cuanto síntesis del alma y el cuerpo sino la *existencia* [24]".

Notemos al pasar que ese concepto de indiferencia no suministra ningún recurso para situar al animal. Este, como lo reconoce el mismo Heidegger, ciertamente no es un *Vorhandene*. No se trata de la indiferencia de la piedra, pero si embargo no posee para nada un "nosotros" cuestionante, punto de partida de la analítica del *Dasein*. ¿Indiferente o no-indiferente, y en qué sentido?

Descartes no ha desplazado, entonces, la ontología medieval; ésta, deteniéndose en la distinción entre *ens creatum* y *ens infinitum* o *increatum*, no habría interrogado el ser de este *ens*. Aquello que ha pasado por ser el renacimiento o la modernidad del pensamiento filosófico no es más que "la inserción de un prejuicio funesto", que no ha hecho sino retardar una analítica ontológica y temática del *Gemüt* [25]. En el fondo, o acaso en el programa mismo de esta desconstrucción (*Destruktion*) del espíritu, una tarea parece asignada, a la que habría que seguir los pasos o su devenir ulterior en la obra de Heidegger: me refiero a la "analítica ontológica temática del *Gemüt*". ¿Existe un equivalente francés para este último término? ¿Una palabra idéntica *(mot à mot)*. No la encuentro. Si algún día *Sein und Zeit* debiera ser traducido no sé cuál sería el término menos inadecuado. Bohem y de Waelhens han comprendido con certeza la necesidad de evitar todas las palabras francesas que podían bien tentar, pero también perder, al traductor: espíritu, alma, corazón. Imaginaron, entonces, una extraña estratagema, un recurso extranjero: recuperar la palabra latina y cartesiana *mens*, con lo cual no solamente no se lo *traducía*, sino que se reintroduce en el programa lo mismo que se intentaba evitar. Pero, por lo menos, el desvío artificial por *mens* señala una dificultad, escapa a la confusión peor. ¿Cuál sería la peor confusión?. Justamente la traducción de *Gemüt* por "espíritu", en el momento justo en que Heidegger prescribe, precisamente en ese contexto, evitar (*vermeiden*) esa palabra. Ahora bien, ese es precisamente el término hacia el que se precipita, como para embrollarlo todo, la traducción Martineau-Vezin.

La misma delimitación se aplica también a las "ciencias del espíritu", la historia como ciencia del espíritu o la psicología como ciencia del espíritu (*Geisteswissenschaftliche Psycologie*), y todo el aparato conceptual que se organiza en torno de la *psyché* y de la vida en Dilthey, Bergson, en los personalismos o antropologías filosóficas. Heidegger tiene en cuenta las diferencias. Sin embargo, incluirá en un mismo grupo a todos los que hacen referencia a la vida y a la estructura intencional. Que se trate de Husserl o de Scheler, se constata la misma incapacidad de interrogar el ser de la persona. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* encontramos un desarrollo análogo (§ 15). Así, pues, el

---

[24]. *§ 25, p. 117.*

[25]. *§ 6, p. 25.*

concepto de espíritu, *ese* concepto de espíritu, debe ser desconstruido. Lo que a éste falta, aparte de todo cuestionar ontológico sobre aquello que une al hombre (alma, conciencia, espíritu *y* cuerpo) es, sin duda, una analítica del *Gemut*.

Capítulo IV

¿Debemos cerrar aquí *Sein und Zeit*? ¿ no agregarán nada a esas premisas los numerosos desarrollos consagrados a la herencia de la raigambre cartesiana? ¿Es ésta la última palabra de ese libro sobre el tema del espíritu?

Sí y no.

Sí, en la medida en que las premisas y la desconstrucción no serán *nunca más* puestas en cuestión. Ni en *Sein und Zeit* ni más tarde.

No, en cuanto la estrategia retórica se desplaza cada vez que se da un paso en dirección de esta analítica del *Gemüt*. Desde *Sein und Zeit*, Heidegger asume plenamente el valor la palabra "espíritu", sólo que ahora *entre comillas*. De este modo lo asume sin asumirlo, lo evita al no evitarlo más. Este inevitar supone, ciertamente, que de ahora en adelante se mantiene y se supone la delimitación anterior. En lugar de contradecirla, se confirma y reconduce para siempre la necesidad de evitar (*vermeiden*). Empero, en esta palabra, incluso así encerrada entre comillas, hay algo del espíritu que es escamoteado a la metafísica cartesiano-hegeliana de la subjetividad -sin duda aquello mismo que apunta al *Gemüt*. Se deja salvar algo que la palabra "espíritu "nombra aún así, entre comillas. El espíritu reaparece. La palabra espíritu comienza a reaparece como aceptable. La catarsis de las comillas lo libera de sus marcas vulgares *-uneigentlich-* latino cartesianas. Comenzará entonces, en el otro extremo del mismo libro, un lento trabajo de reapropiación que se confunde, y es lo que quiero demostrar, con una re-germanización.

Se trata esta vez del espacio y el tiempo.

En cuanto al espacio, comienza Heidegger, antes que nada, *es solamente un primer tiempo,* para evitar, pura y simplemente, el concepto tradicional de espíritu. El *Dasein* no es una interioridad *espiritual* de la que habría que derivar la secundaridad de un devenir espacial, el *Dasein* tiene su propio ser-en-el-espacio (*ein-eigenes "im-Raum-sein"*). Pero esto es posible solamente a partir del fundamento que constituye su ser-en-el-mundo en general. No debemos decir que el ser-en-un-mundo (*das In-Sein in einer Welt)* es una propiedad espiritual (*eine geistige Eingensschaft*). No debe decirse que la espacialidad del hombre caracteriza solamente su cuerpo. Si lo dijésemos, reaparecería el problema oscuro de un ser-con, en la forma del *Vorhandensein*, de la cosa corporal (*Korperding*) y la cosa espiritual (*Geistding*). La obscuridad de la cosa permanecería intacta. Cederíamos a la opinión ingenua (*naïve Meinung*) según la cual un hombre, cosa espiritual, se vería

solamente *a la postre* (*nachträglich)* transpuesto, transferido, deportado (*versetzt*) en un espacio [26].

Sin embargo, en un *segundo tiempo* la misma lógica impone el recurso a las comillas. La palabra "espíritu" reaparece, no se encuentra ya ni excluida ni evitada, sino utilizada en su sentido desconstruido para designar algo otro que se le parece y en relación a lo cual es como el fantasma metafísico, el espíritu de otro espíritu; para decirlo con más precisión, el espíritu visible en su letra, apenas legible, deviene como la silueta, espectral, pero ya legible, de otra. La espectralidad sería tanto un accidente del espíritu como del *Geist*, de la cosa y la palabra. A través de la palabra de la metafísica cartesiana o de la raigambre subjetiva -atravesándola como un índice que muestra más allá de sí mismo, Heidegger va a nombrar entre comillas, es decir, va a *escribir* -negativa, indirecta, silenciosamente- algo que ciertamente no es aquello que el antiguo discurso llamaba el "espíritu", pero que *en cualquier caso no es para nada* aquello que él hubiera considerado como *contrario del espíritu*: la cosa espacial, lo externo, el cuerpo, lo inanimado, etc. Se trata, en consecuencia de señalar que la espacialidad no *sobreviene* a un *Dasein* espiritual que a causa del cuerpo caería a posteriori en el espacio. Al contrario: el *Dasein* es espacial porque no es una cosa *vorhandene*, pero su espacialidad es completamente distinta de aquella de las cosas físicas y extensas. Así, *porque es* "espiritual" (esta vez entre comillas) es espacial y su espacialidad permanece original. Y es a causa de esta "espiritualidad" que el *Dasein* es un ser de espacio y, como Heidegger lo hace notar, *solamente en razón* de esta "espiritualidad". Debemos estar atentos, en primer lugar, a esos signos mudos, las comillas, y al subrayado:

> La espacialidad del *Dasein* tampoco puede interpretarse como una imperfección, inherente a la existencia, en razón de la fatal "unión entre cuerpo y espíritu". El *Dasein* puede, por el contrario, porque es espiritual ("*geistig*") y *solamente en razón de ello (und nur deshalb)* ser espacial en un modo que sería esencialmente imposible para una cosa corporal extensa. [27]

Más adelante, en este mismo texto, las comillas asegurarán idéntica vigilancia en torno a la palabra "espíritu", cuando se trata, esta vez, ya no del espacio, sino del tiempo. Sin embargo, a pesar de la analogía en el movimiento lógico o retórico, no hay verdadera simetría en cuanto a lo que se pone en juego. Se trata ahora de un desarrollo que

---

[26]. *§ 12, p. 56.*

[27]. *§ 70, p. 368.*

pertenece a una verdadera temática del espíritu o, más precisamente, de la interpretación hegeliana de la relación entre espíritu y tiempo (§ 82). Si, como lo dice Hegel, "la historia, que es esencialmente historia del espíritu, se desarrolla "en el tiempo", ¿cómo podrá el espíritu caer en el tiempo, en ese sensible puro, en ese "sensible insensible" (*das unsinnliche Sinnliche)*. Para que esta caída sea posible la esencia del tiempo y la esencia del espíritu deben haber sido interpretadas de una cierta manera por Hegel. Heidegger declara no querer criticar (*kritisieren*) esta doble interpretación tratándola como si simplemente no fuera de su gusto. En este punto la argumentación se complica y merecería un largo análisis. ¿Qué es lo que hay que destacar? Que la idea de una caída del espíritu en el tiempo supone un concepto vulgar del tiempo. "Contra" (*gegen*) ese concepto hegeliano de tiempo, contra ese concepto vulgar, y *contra su fondo,* se levanta la auténtica temporalidad, la propia y no vulgar que forma el horizonte trascendental de la pregunta por el ser en *Sein und Zeit*. Pues el concepto hegeliano de tiempo representa, o presenta *(darstellt)*, como se olvida demasiado a menudo dirá Heidegger, "la elaboración conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo"[28].

Si el espíritu "cae" en un tiempo que es determinado como negación de la negación, debe también presentarse él mismo como negación de la negación. Su esencia es el concepto, es decir la forma del pensamiento que se piensa a sí misma, un concebir *-se* (*das* sich *Begreifen*) *como aprehensión* del no-yo *(als Erfassen des Nicht-Ich),* es decir como aprehensión de esta diferencia. Hay entonces, en el concepto puro, esencia del espíritu, una diferencia de la diferencia (*ein unterscheiden des unterschieds*). Justamente esto es lo que proporciona a la esencia del espíritu la determinación formal apofántica requerida, la de una negación de la negación. Lo que es sin duda una formalización lógica del *cogito* cartesiano, es decir de la conciencia en tanto que *cogito me cogitare rem* aprehensión de sí como aprehensión del no yo. La determinación hegeliana del espíritu queda bien ordenada, prescrita y regulada por la época del *cogito* cartesiano y exige la misma desconstrucción. ¿Acaso Hegel no ha reconocido en Descartes al Cristóbal Colón de la modernidad filosófica?

Si hay una identidad de estructura formal entre el espíritu y el tiempo, en la negación de la negación, queda por explicar porqué el uno parece "caer" en el otro. En su abstracción formal, espíritu y tiempo están afuera, exteriorizados, extrañados *(entäussert)*, y de allí su parentesco *(Verwandtschaft).* Pero Hegel concibe siempre el tiempo de modo vulgar, como "tiempo-del-mundo-nivelado" cuyo origen queda escondido; interpreta el tiempo como un *Vorhandenes,* un ente que se mantiene delante, frente al espíritu mismo ,entendido en el sentido de la subjetividad. El tiempo, el ser-allí del concepto -y por lo tanto el ser ahí de la esencia del espíritu-, estaría allí adelante, frente al espíritu, fuera de él, como su adverso (*sthet sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber*).Es necesario adscribir a esta interpretación vulgar para decir, entonces, el espíritu que "cae en el

[28]. *§ 82, p. 428.*

tiempo", *en* un tiempo que está allí *delante* de él, como si le fuese exterior, opuesto (*gegenüber*), presente a la manera de un ob-jeto. ¿Pero que significan esta caída y este efectuarse *(effectuation) (Verwirklichung)* del espíritu en un tiempo que permanece exterior o extranjero a él, teniendo, al mismo tiempo poder sobre él? Hegel no diría nada, dejaría todo esto en la oscuridad. Tampoco se plantearía la cuestión de saber si la constitución esencial del espíritu *como* negación de la negación es sólo posible, justamente, sobre la base de una temporalización originaria y no vulgar.

Ahora bien; precisamente cuando intenta explicitar esta temporalidad originaria, Heidegger retoma finalmente la palabra "espíritu" dos veces, pero *ambas veces entre comillas*. Dijimos hace un momento que esas comillas, aún cuando similares, no eran completamente simétricas de aquellas que rodeaban la palabra *"geistig"* en el análisis de la espacialidad del *Dasein*. Lo que muestra el privilegio evidente del tiempo. Según el proyecto declarado de *Sein und Zeit,* sabemos que el tiempo forma el horizonte trascendental de la analítica existencial, de la cuestión del sentido del ser y de toda cuestión que se relacione con ello en ese contexto.

Dos frases, decíamos, y dos veces *"Der "Geist""* entre comillas. Esta es la primera frase, al finalizar el mismo párrafo 82 :

> El "espíritu "no cae de antemano en el tiempo, sino que *existe* (*existiert*, subrayado) como *temporalización* (*Zeitigung*, subrayado) originaria de la temporalidad. Esta temporaliza el tiempo del mundo en el horizonte del cual la "historia" (también entre comillas, yo lo subrayo, J.D.) como advenir intratemporal puede aparecer.

Ahora, y siempre jugando con las comillas, Heidegger va a desplazar la caída. El *Fallen* no será más el *Fallen* del espíritu en el tiempo sino el reabatirse, el descenso o la degradación de una temporalización originaria en una temporalidad nivelada, inauténtica, impropia, tal como es presentada por la interpretación vulgar del cartesiano-hegelianismo: como un *vorhandenes.* Es cierto que hay, entre comillas, un "espíritu," pero no cae en el tiempo. Es cierto que hay una "caída", entre comillas, pero que hace caer de un tiempo al otro - no me atrevo a decir de tiempo en tiempo o de un tiempo al otro. Esta no hace caer *espíritu* en el tiempo, sino tiempo en el tiempo, un tiempo en otro tiempo. Y si el "espíritu", entre comillas, deviene la temporalización misma, debería también hablarse de la caída de un espíritu en otro. En la frase que voy a leer, el *Fallen,* entre comillas (citado por Hegel) reenvía al *Verfallen*, sin comillas, tal como se escribe en la analítica del *Dasein*:

> El "espíritu" (*Der "Geist")* no cae en el tiempo: la existencia facticia (*die faktische Existenz)* "cae" (*fällt*) en cuanto ella desciende (*alls verfallende) desde* (o fuera de, *aus*: subrayado) la temporalidad originaria, propia, (auténtica: *ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit)*. Pero ese mismo caer tiene su posibilidad existencial en un modo de su temporalización que pertenece a la temporalidad.[29]

En una palabra, en dos palabras, en una o en dos palabras: el espíritu no cae en el tiempo, como lo dice Hegel. En otro sentido y con las comillas de rigor, el espíritu es esencialmente temporalización. Si caída hay, como lo piensa también Heidegger, es por razones esenciales, que forman para *Sein und zeit* el horizonte mismo de la cuestión del ser: hay caída de un tiempo en el otro. No se trata del mal ni de un accidente; no es un mal accidental. Pero percibimos ya, detrás o entre las comillas, a ese espíritu que no es otra cosa que el tiempo, que en definitiva reviene al tiempo, al movimiento de la temporalización; se deja afectar en sí mismo, y no de un modo accidental y exterior, por algo como la caída o el *Verfallen*. Debemos acordarnos de esto más adelante, en el momento en que Heidegger insiste sobre esencia espiritual del mal. Pero en esa ocasión se tratará más bien de la *Geistlichkeit* y ya no de la *Geistigkeit.* Esta espiritualidad determinará un valor semántico de la palabra *geistlich* que Heidegger querrá incluso descristianizar, aún cuando ella pertenece habitualmente al código eclesial. Queda, entonces, un inmenso camino por recorrer.

Estamos todavía en 1926-1927. La palabra "espíritu" no es asumida por Heidegger ,y a pesar de su discreta turbulencia, a pesar de ese desdoblamiento que parece afectarlo ya en ese entonces como un espectro obsesivo, no la acoge sino apenas. La hospitalidad ofrecida no está, en todo caso, exenta de reserva. Incluso cuando se la acoge, la palabra es retenida en el umbral de la puerta o en la frontera, flanqueada de signos discriminatorios, tenida a distancia por el procedimiento de las comillas. A través de esos artificios de la escritura, la misma palabra, pero al mismo tiempo otra. Para describir esta situación recurramos por un instante y por comodidad, provisoriamente, a la distinción propuesta por la *speech and theory* entre *uso y mención* que no habría gustado a Heidegger, pero quizá así se pueda también poner a prueba los límites de esta distinción. Heidegger a comenzado por *utilizar* la palabra "espíritu" O más exactamente, comenzó por utilizarla *negativamente*, como aquella palabra que no había que utilizar. Ha *mencionado* su *uso* posible como aquello que había que excluir. Posteriormente, en un segundo tiempo, se ha servido de ella asumiéndola, pero entre comillas, como si todavía mencionara el discurso de algún otro, como si citara o tomara prestada una palabra que quisiera utilizar. Lo que es más importante es la frase en que se opera ese entrelazamiento sutil,

---

[29]. *§ 82, p. 436.*

inextricable en verdad, del "uso" y la "mención". La frase transforma y desplaza al concepto. A través de las comillas, a través del contexto discursivo que las determina; invocando otra palabra, otra apelación; a menos que no altere la misma palabra, la misma apelación, recordando a otra bajo esa misma.

Capítulo V

Es la ley de las comillas. Montando guardia de a dos en dos, en la frontera o delante la puerta; precediendo siempre los umbrales, esos parajes siempre dramáticos. Dispositivo que se presta a la teatralización, y también a la alucinación de una escena y su maquinaria: dos pares de pinzas mantienen suspendido una especie de lienzo, velo o cortina no cerrado, sino ligeramente entreabierto. Hay un tiempo para este suspenso, seis años: suspenso del espectador, tensión que sigue al reparto. Luego, de un solo golpe - y no en tres - se levantan las comillas, acompañando al telón que se alza. Impacto teatral desde la obertura: entra en escena el espíritu mismo; a no ser que se trate todavía de su espectro, o sea, de su *Geist.*

1933. Seis años después: *Discurso de Rectorado.* Se levanta el telón; es el espectáculo, también, de la solemnidad académica, el brillo de la puesta en escena que celebra la desaparición de las comillas. Entre bambalinas, el espíritu esperaba su hora; he aquí que se muestra y se presenta. El espíritu *mismo*, el espíritu en espíritu y letra; el *Geist* se afirma sin comillas, se afirma a través de la autoafirmación de la universidad alemana. La afirmación del espíritu se inflama. Digo, justamente, que se *inflama*: no solamente para evocar el *pathos* del *Discurso de rectorado* en esta celebración del espíritu, no solamente porque la referencia a la flama puede esclarecer el terrible momento que está desplegando sus espectros en torno a ese teatro, sino porque veinte años más tarde - exactamente veinte - Heidegger dirá a del *Geist* - sin el cual no podría pensarse el Mal- que no es en, principio, ni *pneuma* ni *spiritus,* dejándonos concluir así que el *Geist* no se entiende mejor en la Grecia de los filósofos que en los Evangelios, sin mencionar la sordera romana: el *Geist* es llama. Llama que no se diría -y por lo tanto no se pensaría- más que en alemán.

¿Cómo explicar esta inflación, y esta inflamación repentina del *Geist*? *Sein und Zeit* era la prudencia imbricada, la severa economía de una escritura que retenía la declaración mediante una marcación muy estricta. ¿Cómo llega entonces Heidegger al fervor elocuente, a la proclamación, edificante algunas veces, empeñados en la autoafirmación de la universidad alemana? ¿Qué salto hay de una a la otra? ¿Qué es lo que, a pesar de ello, se confirma y continúa de una a la otra?.

Cada palabra del título, *die Selbstbehauptung der deustschen Universität*, es atravesada, transida, esclarecida, determinada *(bestimmt)*, es decir a la vez definida y destinada, invocada por el espíritu. La autoafirmación, en primer lugar, sería imposible, no se percibiría, no sería lo que es, si no fuese del orden del espíritu, la orden misma del espíritu. La palabra francesa *"ordre"* designaría al mismo tiempo el valor de mando, de ducción o de conducción, la *Führung*, y el valor de misión: el envío, la orden dada. La auto-afirmación *quiere* ser (es necesario subrayar ese querer) la afirmación del espíritu a

través de la *Führung*. Se trata, sin dudas, de una conducción espiritual; pero el *Führer*, el guía - en este caso el Rector - declara no poder conducir sino en cuanto sea él mismo conducido por la inflexibilidad de un orden, por el rigor y la rigidez *directiva* de una misión (*Auftrag)* que es también y desde ya una misión espiritual. En consecuencia, conducida de guía en guía, la autoafirmación de la universidad alemana no sería posible más que a través de aquellos que conducen siendo ellos mismos conducidos, esos dirigentes dirigidos por la afirmación de esta misión espiritual. Más adelante podremos reconocer el vínculo entre esta *afirmación* y cierto pensamiento del consentimiento, del compromiso como respuesta; obediencia responsable, acuerdo o confianza (*Zusage)*; una suerte de palabra ofrecida en canje, Antes de todo preguntar y para hacer posible al preguntar mismo.

El carácter *alemán* de esta universidad no es un predicado secundario o contingente, independiente de esta afirmación del espíritu. La más alta instancia de esta institución, esta "alta escuela" (*hohe Schule*) así erigida, dirigida hacia lo alto desde la altura, el espíritu no puede sino afirmarse a si mismo. Es lo que podemos percibir atendiendo al movimiento de cierta autentificación o identificación que *querrían ser propiamente alemanes.*

Desde el comienzo del Discurso, Heidegger mismo subraya el adjetivo "espiritual" (*geistig*), introduciendo de ese modo el primer acento. Yo lo subrayaré a mi vez leyendo la traducción de Gérard Granel: no solamente porque es la primera palabra acentuada por Heidegger, sino también porque ese adjetivo, *geistig*, es la palabra que será opuesta veinte años más tarde a *geistlich*. Esta última no tendría nada ya de platónico-metafísica, mientras que *geistig*, dirá por entonces Heidegger, hablando por su cuenta y no en nombre de Trakl, continúa ligada a las oposiciones metafísico-cristiano-platónicas del aquí abajo *(ici-bas)* y del más allá *(la bàs)*, de lo bajo y de lo alto, de lo sensible y lo inteligible. Y, sin embargo, en el *Discurso de Rectorado* la *Geistigkeit* que invoca Heidegger se oponía ya a "la interpretación cristoteológica del mundo que sobrevino después" (*Die nachcommende christlich-teologische Weltdeutung* [30]). Pero aún no es cuestión de la *Geistlichkeit*. ¿Se trata de una simple incoherencia terminológica, un ajuste verbal que toma un cierto tiempo?. Sin duda, en cierta medida, se trata de eso, pero no creo que las cosas se reduzcan a ello.

Volvamos, ahora, al primer parágrafo del *Discurso de Rectorado*; las comillas son retiradas, se levanta el telón del primer acto -la celebración inaugural del espíritu-.Cortejo, procesión académica; el espíritu va adelante, en lo más alto, conduciendo incluso a aquellos que conducen, precediendo, previendo y mostrando la dirección a seguir tanto al *spiritus rector* (cuyas directivas conocemos mejor hoy) como a aquellos que le siguen:

---

[30]. *L'auto-affirmation de l'université allemande, tr. G. Granel, T.E.R., bilingue, p. 10.*

> Hacerse cargo del rectorado es obligarse a guiar *espiritualmente* esta alta escuela *(die Verpflichtung zur* geistigen *Führung dieser hohen Schule)*. Aquellos que siguen, profesores y alumnos, deben su existencia y fuerza sólo a la verdadera comunidad de raíces que proviene de la esencia de la universidad alemana. Pero esta esencia sólo consigue la claridad, el rango y la potencia que le son propios si primera, y permanentemente, los guías (*Fürer)* son guiados ellos mismos , guiados por la inflexibilidad de esta misión espiritual (*jenes geistigen Auftrags*)cuya compulsión imprime su carácter histórico propio al destino del pueblo alemán [28].

Esta última frase nos habla, así, de la huella impresa (*Geprage)* en el destino alemán. Motivo tipológico, o onto-tipológico, como diría Lacoue-Labarte. Su recurrencia en el *Discurso de Rectorado* debe ser investigada, retrospectivamente, a la luz de la carta a Jünger *(Zur Seinsfrage)* y de todo lo que dice relación con el cumplimiento moderno de la subjetividad. Sin que pueda entrar ahora en ese problema, señalaré que la figura de la huella está asociada aquí de un modo regular y esencial a la fuerza. Heidegger dice a veces *Prägekraft* [29] o *prägende Kraft*[30]. Y la fuerza será asociada con la misma regularidad y el mismo carácter esencial al espíritu, tal como aparece ahora celebrado, sin las comillas.

En el centro del *Discurso*, y según sé, por vez primera, (lo que no se repetirá sino dos veces más, en textos sobre Schelling y Trakl), Heidegger propone una definición del espíritu, que es presentada en la forma definicional S es P. Y, sin que quepa la menor duda, Heidegger la asume como suya. Sin mencionar ya más el discurso de otro,.no habla ya del espíritu según Descartes, Hegel o más tarde Schelling o Hölderling, ligará esta determinación predicativa a una serie de títulos cuya importancia me parece inútil subrayar. Nombraré *cuatro* de ellos para preparar la lectura de esta definición.

1.- Lo primero es el *preguntar* (*questionnement*), el *Fragen*, que se manifiesta aquí-y *se* manifiesta *a sí mismo*-como voluntad, voluntad de saber y voluntad de esencia. Incluso antes de asentar la definición del espíritu, que la confirma, esta voluntad fue afirmada en el *Discurso* :

---

[28] *p.5*

[29] *p.5*

[30] *p.20*

Querer la esencia de la universidad alemana es querer la ciencia, en el sentido de querer la misión historial del pueblo alemán (*Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes*) en cuanto pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán deben, en esta voluntad de esencia, llegar *al mismo tiempo* a la potencia (*Macht*)(p.7)

2.- Enseguida está el *mundo,* tema central de *Sein und Zeit.* Tal como la indagación por el *Fragen*, ésta marcará la continuidad profunda entre *Sein und Zeit* y el *Discurso*.

3.- Sigue a continuación, siempre ligado a la fuerza, el tema de *tierra y sangre*: *"erd-und bluthaften Kräfte als Macht"...*

4.- Para finalizar, preeminentemente, en continuidad esencial e interior con *Sein un Zeit*, encontramos la *Eigentlichkeit* -la *resolución,* la determinación, la decisión que permite la posibilidad de apertura a la *Eigentlichkeit*, la propiedad auténtica del *Dasein*.

Veamos ahora ese parágrafo capital, con sus *cuatro determinaciones del espíritu*:

> Si aspiramos a la esencia de la ciencia, en el sentido de *esta manera de resistir, preguntando (fragenden) y a descubierto, en medio de la incertidumbre de lo ente en su totalidad,* entonces esta voluntad de esencia creará para nuestro pueblo un mundo del peligro más íntimo y extremo, es decir, un verdadero mundo *espiritual (seine wahrhaft* geistige *Welt*: *geistige* está subrayado). Porque el "espíritu" (entre comillas, pero esta vez para recordar en una definición todavía negativa al espíritu mencionado por los otros) no es ni sagacidad vacía, ni el gratuito juego de la broma [*Spiel des Witzes*: esta distinción entre el espíritu y la palabra espíritu, entre *Geist* et *witz,* nos recuerda al Kant de la *Antropología,* que hacía notar como una característica del espíritu francés, que esta lengua no tiene sino una palabra, la palabra *"esprit"* para designar *Witz* y *Geist*, ni el ilimitado trabajo de análisis del entendimiento, ni tampoco la razón del mundo, (probablemente una alusión a Hegel), pues el espíritu es el ser-resuelto a la esencia del ser (*Ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins)*, resolución que corresponde al tono de origen, que es un saber. Y el *mundo espiritual* (*geistige Welt*, subrayado) no es la superestructura de una cultura, ni tampoco un arsenal de conocimientos y de valores utilizables, sino que es la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre, en cuanto potencia de la más íntima emoción (*Macht der innersten Erregung)*, de la conmoción más vasta de su existencia (*Dasein*).Sólo un mundo espiritual (*Eine geistige Welt allein*) garantiza al pueblo la grandeza. Porque constriñe a que la constante decisión entre la voluntad de grandeza, por un lado, y el *laisser-faire* de la decadencia (*des Verfalls*), por el otro, proporcione el ritmo a la marcha que nuestro pueblo a comenzado hacia su historia futura.33

Celebración que corresponde propia, literalmente, a una *exaltación* de lo espiritual. Es una elevación. No solamente por el tono kérygmatico de la proclamación o de la declamación. Es una exaltación en la que se declara y se erige lo más alto. Como siempre, lo profundo y lo altivo se confunden en lo más alto: lo más alto de aquello que guía a los guías espirituales de *die hohe Schule* y de la profundidad de las fuerzas de tierra y de sangre. Porque en ellas reside, justamente, el mundo espiritual. Porque es claro que en esta exaltación el espíritu no tiene ya más el sentido de la subjetividad metafísica.: no hay allí ninguna contradicción con *Sein und Zeit* al respecto; el espíritu no pertenece a la subjetividad, *por lo menos* bajo su forma psíquica o egológica, ya que no es seguro que el macizo voluntarismo de ese *Discurso* no permanezca comprometido en la mencionada época de la subjetividad.

Otro aspecto parece quedar en claro: en un sentido que *se querría* seguramente no hegeliano, la historicidad es inmediata y esencialmente determinada como espiritual. Y lo que es válido para la historia es también válido para el mundo. En repetidas oportunidades, Heidegger asocia con un guión los adjetivos *geistig* y *geschichtlich: geistig-geschichtlich* es el *Dasein*[32], *geschichtlich-geistig* el mundo [33]. Esta asociación se hará constante dos años más tarde, en la *Introducción a la Metafísica*. Pero para seguir con el *Discurso*, y siempre siguiendo la traza del preguntar y su privilegio, insistiré sobre un punto: la unión, el trazo de unión entre espíritu e historia juega un rol especialmente significativo en un pasaje que menciona al *Fragen* como la denominación misma del espíritu. El preguntar es del *espíritu* o simplemente no es:

Este concepto original de ciencia obliga no solamente a la "objetividad" *("Sachlichkeit")*, sino también, y sobretodo a la esencialidad y a la simplicidad de la interrogación (*des Fragens)* al centro del mundo espiritual que, historialmente, es aquel del pueblo (*inmitten der geschichtlich-geistigen Welt des Volkes)*.E, incluso, solamente de allí la objetividad puede recibir fundamento verdadero. es decir encontrar su género y sus límites. (ibíd.).

La *autoafirmación de la universidad alemana:* como decíamos, cada palabra del título está transida por la celebración y exaltación del espíritu. Acabamos de ver con qué fuerza se marca la huella de la autoafirmación, señalando *al mismo tiempo* el ser alemán del pueblo y de su mundo, es decir a su universidad como voluntad de saber y voluntad de esencia. Restaría por confirmar si la misma impronta espiritual se inscribe en la organización académica, en la legislación de las facultades y departamentos, en la comunidad *(Gemeinschaft)* de profesores y alumnos:

---

[31] *p.13-14*

32 p.17

33 p.18

La facultad no es una facultad si no despliega en sí una capacidad de legislación espiritual (*geistiger Gesetzgebung)*, enraizada en la esencia de la ciencia, con el fin de dar a las potencias de la existencia (*Machte des Daseins)*, que constituyen lo urgente para ella, la forma propia al único mundo espiritual del pueblo (*die eine geistige Welt des Volkes*) (ibíd.).

¿Que es lo que se manda y recomienda en nombre *del espíritu* en ese discurso? Por lo menos tres lecturas, evaluaciones o protocolos de interpretación:

1.- En cuanto confirma la asignación del espíritu, el autor de este discurso en tanto tal no puede sustraerse a ninguna responsabilidad.

Su discurso es antes que nada uno de respuesta y responsabilidad. Responsabilidad reconocida como suya, reivindicada delante de diferentes instancias. Que son todas asociadas entre sí en cuanto se unen al espíritu. El espíritu escribe su trazo de unión, el trazo de unión entre el mundo, la historia, el pueblo, la voluntad de esencia, la voluntad de saber, la existencia del *Dasein* en la experiencia de la pregunta.

2.- Esta responsabilidad se ejerce sin embargo según una estrategia. Retorcida, y por lo menos doble, la estrategia siempre puede reservar una sorpresa más a aquel que cree controlarla.

Por un lado, Heidegger confiere así la más tranquilizadora y elevada legitimidad *espiritual*, a todo aquello en que y a todos aquellos delante de los que se compromete; a todo lo que respalda y consagra a una altura tal. Podríamos decir que espiritualiza el nacionalsocialismo. Y podría reprochársele, como él reprochará más tarde a Nietzsche, el haber exaltado el espíritu de venganza en un "espíritu de venganza espiritualizado al más alto grado" (*ein höchst vergeistiger Geist der Rache* [34]*)*.

Pero al mismo tiempo, asumiendo el riesgo de espiritualizar el nazismo, a querido quizás rescatarlo o salvarlo asignándole esta afirmación (la espiritualidad, la ciencia, el preguntar, etc.). Ese discurso *parece* no corresponder ya al campo "ideológico" en el cual

[34] Qui est le Zarathustra de Nietzsche? *(p.117,trad A.Préau in* Essais et Conférences, *Gallimard, p. 140)Evidentemente, esto no es un "reproche" nin tampoco una refutación. Siempre Heidegger se defiende; no critica ni refuta jamás, eso sería propio a la "pequeñez de espíritu"(*Kleingeisterei*)Es lo que afirma, y la cuestión que plantea, precisamente a continuación del pasaje que acabo de citar (p.117,trad.p. 141).En un comienzo había exaltado a Nietzsche por haber pensado "metafísicamente" la venganza-cuya dimensión no es inicialmente "moral" o "psicológica" (p.118, trad.p.130).Ya que el alude al movimiento que conduce a los límites del pensar de Nietzsche como a la consumación de la metafísica, quie tendría lugar precisamente allí donde en el pensamiento de Nietzsche aparece algo que ya no puede ser pensado; esto es, justamente, el espíritu de venganza.(*Geist der Rache*), que jamás sería supérado (solamente "espiritualizado al más alto grado") por este discurso sobre la impronta (*Aufprägen) *del que habla Nietzsche: "*Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen-* das ist der *höchte Wille zur Macht.)*

se invocan fuerzas obscuras que no serían espirituales, sino naturales, biológicas, raciales, según una interpretación precisamente no espiritual de "tierra y sangre".

3.- La fuerza que Heidegger invoca, y aquí también a modo de conclusión, cuando habla del destino de Occidente, es, entonces, una "fuerza espiritual"(*geistige Kraft).* Encontramos, por lo demás, aunque desplazada, , esta temática del espíritu y el Occidente en el texto sobre Trakl.

¿Cual es el precio de esta estrategia? ¿Porqué ésta se vuelve contra su "sujeto", si podemos decirlo así, y como es, justamente, el caso de decirlo? Ya que es imposible distanciarse del biologismo, del naturalismo, del racismo genéticos, no queda más que *oponerse* reinscribiendo el espíritu en una determinación oposicional; y reconstruyendo nuevamente una unilateralidad de la *subjetividad,* aunque sea bajo la forma del voluntarismo. La compulsión de ese programa persiste con fuerza,, reinando en la mayor parte de los discursos que, hoy en día y por largo tiempo, se oponen al racismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo, etc.; y que lo hacen en nombre del espíritu-léase de la libertad de espíritu-[35] ; en el nombre de una axiomática-por ejemplo aquella de la democracia o de los "derechos del hombre" -que, directamente o no, remite a esa metafísica de la subjetividad. Todas las trampas de la estrategia demarcadora pertenecen a este mismo programa, sea cual sea el lugar que ocupe. Sólo se puede elegir entre las aterradoras alternativas que éste asigna. Incluso si todas las complicidades no son equivalentes, todas son *irreductibles.* La cuestión de saber cuál es la menos grave de esas complicidades se plantea siempre; no sabríamos exagerar su importancia y seriedad. Sin embargo, esto no resolverá jamás la irreductibilidad de ese hecho. Hecho que, ciertamente, no es un simple hecho. Antes que nada, y por lo menos, porque no se trata todavía de un *hecho*, no integralmente. Se trata de algo que invoca, ahora más que nunca, y por lo que queda por venir después de los desastres acontecidos, a una responsabilidad del "pensamiento" y de la "acción" absolutamente inéditos. Es lo que deberíamos tratar de designar, sino de nombrar, y de comenzar a analizar aquí.

En el *Discurso de Rectorado* ese riesgo no serás solamente asumido. Si su programa parece diabólico es porque, *sin que haya nada de fortuito en ello*, capitaliza lo peor; es decir, los dos males a la vez: el respaldo al nazismo y el gesto todavía metafísico. Equívoco que procede también de que, tras la astucia de las comillas- que nos impiden una apreciación correcta (o son demasiadas o muy pocas)- el *Geist* es siempre acosado por su *Geist:* un espíritu, en otras palabras -tanto en francés como en alemán- un fantasma, un reaparecido que sorprende cada vez, siempre haciendo de ventrílocuo de otro. La metafísica reaparece siempre (en el sentido del aparecido), y el *Geist* es la figura más fatal de esta reaparición. Del doble que no se puede jamás separar de lo simple.

---

[35].*Libertad de espíritu que siempre corre el riesgo, rigurosamente determinado en el texto de Hegel que hemos citado anteriormente en una nota: (p.33) el de una libertad solamente formal y de una universalidad abstracta.*

¿No es acaso esto lo que Heidegger no podrá evitar (*vermeiden)* jamás?. Lo inevitable mismo ¿no es acaso ese doble del espíritu, el *Geist* como *Geist* del *Geist,* el espíritu como espíritu del espíritu, que viene siempre con su doble? El espíritu es su doble.

Cualquiera sea la interpretación que se dé a esta impresionante equivocidad, ésta queda inscrita, para Heidegger, *en el espíritu*, es *del espíritu*, como lo menciona él mismo hablando sobre el mal en un texto referido a Trakl. Aunque se había ya referido a ello, de otra manera, al comienzo de la *Introducción a la Metafísica,* dos años después del *Discurso de Rectorado.*

De la misma manera en que, a pesar del efecto teatral -levantarse del telón, desaparición de las comillas- el *Discurso* reedita y confirma lo esencial de *Sein und Zeit* ,de la misma manera la *Einfhürung (1935)* repite la invocación del espíritu lanzada en el *Discurso*. La reedita e, incluso, la explica, justifica, precisa, la rodea de precauciones inéditas.

Es cierto que la retórica no es mas aquella de un tratado, como en *Sein und Zeit,* ni la de un discurso inaugural y enfático, como en la *Rektorats Rede*, sino la de la palabra profesoral que participa de los dos géneros a la vez. Como en 1933, no se rehabilita el concepto de espíritu desconstruido en *Sein und Zeit*. Pero, una vez más, es en nombre del espíritu -aquel que guía en la resolución hacia el preguntar, a la voluntad de saber y a la voluntad de esencia- que el otro espíritu, su doble maligno, el fantasma de la subjetividad, se encuentra conjurado por medio de la *Destruktion.*

¿Se confundirá esta duplicidad con la equivocidad o ambigüedad que evoca Heidegger al comenzar la *Introducción,* cuando se refiere a la *Zweideutigkeit* en la que se encuentra "toda forma esencial del espíritu"[36]. Mientras más singular es una figura del espíritu, más nos encontramos inclinados a equivocarnos en relación a ella, por comparación y por confusión. Y la filosofía es una de las formas esenciales del espíritu: independiente, creativa, rara entre las posibilidades y necesidades del *Dasein* humano en su historialidad. A causa de su misma esencial rareza, la singularidad atrae siempre el desprecio, como la *Zweideugtigkeit* invoca la *Missdeutung*. La primera interpretación errada consiste en exigir inmediatamente que la filosofía procure al *Dasein* y a la época de un pueblo los fundamentos de una cultura; para a continuación denigrar a la filosofía cuando no sirve a nada desde ese punto de vista y no sirve a nada a esta cultura. Segunda esperanza y segundo desprecio: la filosofía, esa figura del espíritu, debe procurar por lo menos sistema, sinopsis, carta del mundo, (*Welbild)*, mapa-mundi (*Weltkarte*), una suerte de compás de para la orientación universal. Si la filosofía no puede fundar la cultura, que por lo menos aligere y facilite el funcionamiento técnico-práctico de las actividades culturales; que alivie también a la ciencia evitándole una reflexión epistemológica sobre sus presupuestos, sus conceptos y principios fundamentales (*Grundbegriffe, Grundsätze*).

[36]Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit" *(p.7, trad. Gilbert Kahn, Gallimard, p. 16)*

¿Qué se espera del filósofo? que sea el funcionario de lo fundamental. Con más fuerza que nunca, recuerda Heidegger(y quién lo pondría en duda), esos malentendidos son alimentados por los profesores de filosofía.

Autoafirmación o autopresentación del espíritu: todo lo que era así anunciado en el *Discurso de Rectorado* se encuentra mencionado nuevamente en el *Einführung*...Podríamos decir que desde el título mismo de *Einführung.* La asignación de la pregunta es inmediatamente asociada a aquella de la *Führung*, dicha *espiritual.* La *Einführung*...comienza por una meditación de la cuestión, más precisamente, sobre una *introducción a la cuestión,* sobre aquello que introduce, induce y conduce al interior de la cuestión, el *Hineinführen in das Fragen der Grundfrage* [37].

No hay otro preguntar que en la experiencia del preguntar. Las preguntas no son cosas, como el agua, la piedra, los zapatos, la vestimenta o los libros. El *Hineinführen* en la pregunta no conduce, -no induce *algo*, sino guía, conduce hacia la experiencia, el despertar o la producción de la pregunta. Pero como nada debe dictar la pregunta, ni precederla en su *libertad,* el *Führen* es *ya* cuestionante. Previene, es un prevenir ya cuestionante de la pregunta (*ein fragendes Vorangehen),* un pre-cuestionamiento, *ein Vor-Fragen*). Así, si nada precede el preguntar en su libertad, ni siquiera la introducción al preguntar, entonces el espíritu de conducción espiritual (*geistige führung*) del que hablan tanto e*l Discurso de Rectorado* como la *Introducción a la Metafísica* permiten ser interpretados, integralmente, como posibilidad de preguntar. Responde y corresponde a esta posibilidad. A menos que ya ésta no le responda o corresponda, en cuanto a los lazos e obligaciones, o las alianzas de una correspondencia así, como en el ejercicio de esta co-responsabilidad. Este discurso sobre el espíritu es también un discurso sobre la libertad de espíritu.

Puesto que nada la precede, la ducción espiritual misma queda sin conducción, rompiendo así el círculo de la reflexión vacía que amenazaba la pregunta por el ser en su forma fundamental: "¿Porqué es el ente y no mas bien la nada?". Esa era la primera frase del libro. La maquinaria reflexiva corría el riesgo de hacer mover en círculos hasta el infinito la pregunta de la pregunta: ¿porqué el porqué?, etc. Heidegger hablará más bien de un salto(*Sprung*) de la cuestión. El salto hace surgir, libera el surgimiento originario (*Ursprung*) sin que haya que introducir a la pregunta desde otra cosa que desde la conducción *ya* cuestionante: ésta *es el espíritu mismo.* El mismo que despierta , se despierta, más bien, desde el *Vorfragen* de la *Führung.* Nada precede este poder de despertar, en su libertad y resolución (*Entschlossenheit*). Aquello que está *antes y delante,* aquello que previene y cuestiona ante todo *(vor)* es el espíritu, la libertad del espíritu. En cuanto *Führer,* éste va o viene en camino, delante, adelante, antes de toda política, toda psicopedagogía, toda pedagogía.

---

[37] *p.15; trad.,p. 27*

Porque hay que precisarlo honestamente: en el momento en que arriesga poner esta temática de la *Führung* al servicio de una política determinada, Heidegger deja entender que desecha de partida tal sumisión.

En su esencia espiritual, esta libre conducción no debe dar lugar a ningún séquito, no debe reconocérsele ningún seguimiento, ningún seguidor, ninguna *Gefolgschaft*, ninguna agregación de discípulos o partidarios. Se pude hacer extensivo al Partido naturalmente, lo que Heidegger dice, para excluirlo, de la escuela como escolástica, enseñanza técnica o formación profesional. Sin duda tendremos dificultades para comprender lo que pueda significar una *Fuhrung* que mande, demande o comande sin séquito, obediencia o escucha de ninguna suerte. Por muy espiritual que sea, se dirá, ésta debe bien guiar. Ciertamente, nos diría en este punto Heidegger; pero si uno tiene dificultad para entenderlo es porque se continúa prisionero de una cierta lógica del entendimiento, sin acceder a esta libertad de escucha, a esta fidelidad o a esta modalidad del seguir que no tendría ninguna relación con la *Gefolgschaf* quizá. No es menos cierto que, por otra parte, si no se lo reduce tampoco a sus modalidades discursivas o a enunciados interrogativos, ese preguntar pertenece por entero-es decir, esencialmente-a la voluntad y a la voluntad como voluntad de saber."*Fragen ist Wissen-wollen* [38] ."

Todo esto nos reconduce a la *Einführung*...al *Discurso de Rectorado,* y, también aquí, a la temática de la resolución (*Entschlossenheit)*.Esta juega un rol decisivo -en realidad el de la decisión misma-en *Sein und Zeit.* El parágrafo que define el preguntar como voluntad de saber indica también que el querer mismo es un ser-resuelto (*Entschlossein*).

Si, por lo menos en apariencia -por la apariencia de un tono menos enfático- la *Einführung*...comienza a marcar un retiro político con respecto al *discurso de Rectorado*, en ella se propone, en realidad, una suerte de diagnóstico *geopolítico,* en el que todos los recursos y referencias revienen al espíritu, a la historialidad espiritual, y a su conceptos ya probados: *espirituales* son la caída o la decadencia *(Verfal)*; *espiritual* también es la fuerza.

Se trata, entonces, de geopolítica: Europa, Rusia y América son nombradas, lo que sin duda quiere decir todavía Europa sola. Pero la dimensión continúa siendo propiamente geopolítica. El pensamiento del mundo se determina como pensamiento de la tierra o del planeta.

Heidegger denuncia entonces una cierta "decadencia espiritual" (*geistige Verfall*). Los pueblos están perdiendo sus últimas "fuerzas espirituales". Expresión esta última que se repite frecuentemente. El *verfall* del espíritu no puede dejarse pensar sino en su relación al destino del ser. Si la experiencia del espíritu parece, en el preguntar, proporcional al "peligro", el pueblo alemán, "nuestro pueblo", ese "pueblo metafísico" (*das metaphysische Volk*) por excelencia, es al mismo tiempo, el más espiritual (lo que Heidegger precisará

[38] *. p. 16; t. p. 29.*

claramente más adelante al hablar de la lengua) y el más expuesto al peligro. Preso de las tenazas [39] , en medio de (*in der Mitte*) sus vecinos europeos, Rusia y América [40] . En él recae la "gran decisión" (*die grosse Entscheidung*), que comprometerá el destino de Europa y el despliegue de "nuevas fuerzas *espirituales* a partir de ese medio" (*neuer geschichtlich geistiger Krafte aus der Mitte)*. Énfasis, *enphasis*, la palabra "espiritual" es una vez más subrayada, tanto para señalar que allí se encuentra la determinación fundamental de la relación al ser como para conjurar cierta política que no sería *del espíritu*. Se invoca un nuevo comienzo invocado por la pregunta "*¿Wie sthet es um das Sein?"*,¿que sucede con el ser?.Y este comenzar, que es antes que nada un recomenzar, consiste en repetir *(wiederholen)* nuestra existencia históricamente espiritual (*Anfang unseres geschitchlich-geistigen Daseins)*. El "nosotros" de este "nuestro"...es el pueblo alemán. He mencionado, rápidamente, de un *diagnóstico* geopolítico, aunque el discurso no es ni aquel del conocimiento ni el de la clínica o de la terapéutica. Pero la geopolítica nos reconduce todavía desde la tierra y del planeta al mundo, y al mundo en cuanto mundo del espíritu. La geopolítica no es más que una *Weltpolitik* del espíritu. El mundo no es la tierra. Sobre la tierra adviene un obscurecimiento del mundo (*Weltverdüsterung)*[41]: es la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación de los hombres, la preeminencia de lo mediocre.

[39] *. p. 29, t. p. 47.*

[40] *. La requisitoria contra América, su "seudofilosofía" y "filososfia patentada", durará largo tiempo. Alcanzando su clímax en 1941. Cf. Concepts Fondamentaux, Trad. P. David, Gallimard, p. 111, 120.*

[41] *. P. 34; trad. , p. 54.*

Capítulo VI

¿Qué es lo que llamamos mundo? ¿Qué es el mundo si se obscurece de esta manera? Respuesta: "El mundo es siempre mundo *espiritual*" (*ibid*.)

Una vez más, el termino *geistig* es subrayado. Antes excluido, "evitado"; más tarde, sometido a estrecha vigilancia, acorralado, comprimido, constreñido a las comillas, ahora se agranda, reclamado, aclamado, magnificado, a la cabeza, sin ninguna duda, de todas las palabras subrayadas.

Nota Heidegger a continuación, en la frase siguiente: *"Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt"*, el animal no tiene mundo, ni siquiera un mundo circundante. Inevitable consecuencia: el animal no tiene espíritu, ya que, como acabamos de leerlo, todo mundo es mundo espiritual. La animalidad no es cosa *del espíritu*. Y de esta proposición debieran sacarse todas las consecuencias que se imponen en lo que concierne la determinación del hombre como *animal racional*, lo que no podremos hacer aquí. No tenemos tiempo, tampoco, para desarrollar el análisis que necesitaría esta interpretación de la animalidad: me limitaré solamente al análisis más indispensable. Antes de precipitarnos sobre lo que pueda esta proposición tener de dogmático por su forma, o de tradicional - o de cartesiano en su contenido, como estaríamos casi tentados de decir, aunque equivocadamente - podemos notar la siguiente paradoja: en ella parece contradecirse, expresamente y de partida, tres tesis largamente elaboradas o problematizadas, aunque no refutadas, que Heidegger había presentado en las conferencias del semestre de invierno 1920-1930 en Friburgo, como respuesta a la pregunta "Qué es el mundo?".

Recordemos esas tres tesis. 1.- La piedra no tiene mundo (*weltlos*). 2.- El animal es pobre en mundo *(weltarm*). 3.- El hombre es formador de mundo, si es que puede traducirse así *weltbildend*.

Tesis que no sólo preparan la pregunta "qué es el mundo?", sino que deben aún responder una pregunta sobre la vida: cómo puede la esencia de la vida ser accesible y determinable? La ciencia biológica y la zoológica presuponen, no abren, el acceso a la esencia de lo vivo animal. Eso es por lo menos lo que dice Heidegger, con un gesto clásico, al subordinar los saberes regionales a ontologías regionales, y estas a una ontología fundamental, descalificando en este punto a toda lógica del círculo vicioso y de la dialéctica[31]. Esas tesis son así presentadas como tesis "metafísicas" y no científicas[32]. El acceso a esta dimensión *metafísica,* en el sentido positivo en que lo entendía Heidegger en esa época, se encuentra cerrado tanto para las ciencias como para las antropologías

[31] . *Gesamtausgabe, Bd. 29/30, p. 276.*

[32] . *P. 277.*

filosóficas, como por ejemplo la de Scheler. Ciencias y antropologías deben, en tanto tales, presuponer, sin que poder exhibirlo, el mundo animal o humano que constituye su objeto.

¿Qué quiere decir *"weltarm"*? ¿Qué quiere decir esa pobreza de mundo? No podremos en este punto hacer justicia al análisis paciente, laborioso, complicado y a veces aporético de Heidegger. La palabra pobreza (*Armut*) podría encerrar -pero no es más que una primera apariencia- dos presupuestos o dos hipótesis. Por una parte, la de una diferencia de grado, que separaría la indigencia de la riqueza (*Reichtum*). El animal sería pobre en mundo; el hombre rico en mundo y, en consecuencia, en espíritu, ya que el mundo es mundo espiritual: menos espíritu para el animal, más espíritu para el hombre. Por otra parte, aunque es pobre en mundo el animal no puede no tener mundo, y, en consecuencia, espíritu. A diferencia de la piedra que es sin mundo: *weltlos*. Heidegger desecha, pura y simplemente, la primera hipótesis, por muchas dificultades que esto suponga al querer mantener esa palabra que aquí es extraña, la "pobreza". La diferencia mencionada entre pobreza y riqueza no es de grado. Pues justamente en razón de una diferencia de esencia el mundo del animal -y si el animal es pobre en mundo, y por ello en espíritu, bien debe poderse hablar de mundo del animal, y por lo mismo de un mundo espiritual- no es una especie o grado del mundo humano [33] . Esa pobreza no es una indigencia, una poquedad de mundo, sino que tiene, sin lugar a dudas, el sentido de una privación (*Entbeherung)*, de una falta. Ciertamente, el animal no tiene mundo. Pero esa falta no se evalúa como una relación cuantitativa con los entes del mundo. El animal no tiene menos relación o un acceso limitado a lo ente, tiene *otra* relación. La calificaremos en un momento. Sin embargo, se acumulan ya las dificultades entre esos dos valores incompatibles en su "lógica", como son los de falta y el de alteridad. Para el animal la falta de mundo no es una pura nada, pero no debe ser referida, al interior de una escala de gradación homogénea, a una plenitud o no-falta proveniente de un orden heterogéneo - como lo es, por ejemplo, el del hombre. ¿Qué es lo que justifica, entonces, ese concepto de falta o de privación de momento que el animal no es especie del mundo humano? Pues si el animal es privado de mundo, si, en consecuencia, "no tiene mundo", según la fórmula brutal de la *Introducción...*, es necesario que su ser-privado, su no-tener mundo sea absolutamente diferente, por un lado, de aquel de la piedra - que no tiene mundo, pero que no está privada de él - y, por otra parte, del tener-un-mundo del hombre.

Ese análisis presenta, ciertamente, el interés de romper con las diferencias de grado. Se respeta una diferencia de estructura evitando al evitar el antropocentrismo. Pero queda condenada a reintroducir al hombre como medida por la misma vía que se pretendía soslayar, es decir, a través de la significación de falta o la privación, que es antropocéntrica o que por lo menos se refiere al *nosotros* cuestionante del *Dasein*, ya que

[33] . *P. 294.*

no puede aparecer como tal y cobrar sentido sino desde un mundo no animal y desde *nuestro* punto de vista. Además ¿no puede acaso decirse con la misma legitimidad que el tener-un-mundo tiene también para el hombre la significación de una *unhemliche* privación de mundo, y que esos dos valores no se oponen?

Recapitulemos. Si el animal no tiene mundo - en consecuencia, mundo espiritual - si no es algo del espíritu, su no-tener-mundo (*Nichthaben von Welt*) posee un sentido radicalmente diferente que el de la piedra, la que sí es sin mundo (*weltlos*), pero que no podría estar privada de él. El animal tampoco tiene mundo, puesto que está privado de él, pero su privación significa que su no tener mundo es un modo del tener, e incluso cierta relación con el tener-un-mundo. El *sin* del *sin-mundo* no posee el mismo sentido, no denota la misma negatividad en el caso del animal y en el de la piedra. Privación en un caso, pura y simple ausencia en el otro. El animal posee mundo en el modo del no-tener o, inversamente, está privado de mundo porque *puede* tener un mundo. Heidegger habla de una "pobreza" (o privación) como de una forma del *no-tener* en el *poder-tener* (*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*) [34]. Si duda que ese poder, potencia o potencialidad, no poseen el sentido de la *dynamis* aristotélica. No se trata de una virtualidad orientada por un *telos*. Sin embargo ¿cómo se puede evitar volver a ese esquema?

El animal *tiene* y no *tiene* mundo. La proposición parece contradictoria y lógicamente imposible, reconoce Heidegger [35]. Pero "la metafísica y la esencialidad, agrega, poseen una lógica distinta que el entendimiento sano del hombre". Por las razones que hemos reconocido - en realidad, desconfianza en la razón hegeliana - Heidegger no se precipita a resolver esas contradicciones del entendimiento a partir de una potencia especulativa y dialéctica de la racionalidad absoluta. (Sería necesario en este punto, precisamente en torno al problema de la animalidad, reelaborar la cuestión de la relación de Heidegger con Hegel. Una vez reconocidas y aguzadas las diferencias podrían anunciarse nuevamente inquietantes afinidades). La contradicción lógica entre las dos proposiciones (el animal tiene y no tiene mundo) significarían tan sólo que no hemos dilucidado suficientemente el concepto de mundo - y hemos seguido su hilo conductor puesto que es el mismo que el *del espíritu*. La espiritualidad, insiste Heidegger, es el nombre de aquello sin lo cual no hay mundo. Así, se hace necesario llegar a pensar ese nudo que entrelaza las dos proposiciones: el animal no tiene mundo, el animal tiene mundo. Por lo tanto, el animal tiene y no tiene espíritu.

Decíamos, hace un instante, que la pobreza debería marcar una diferencia cualitativa, estructural, y no cuantitativa. Respecto a la piedra la diferencia es clara. La piedra no tiene acceso a lo ente, no tiene experiencia. El animal accede a lo ente mas, he allí lo que

---

[34] . *§ 50, p. 307.*

[35] . *P. 293.*

le distingue del hombre, no accede a lo ente *como tal*. Esa privación (*Entbehrung*) no es la (*Privation*) que Heidegger sitúa en *Sein und Zeit*[36] en el interior de la estructura del "en tanto que", del "una cosa en tanto que una cosa" (*die Struktur des Etwas als Etwas*). Esa estructura de la "comprensión del mundo" (*Weltverstehen*) puede o permite dar lugar a una explicitación (*Auslegung*) anti-predicativa y pre verbal. Sin que se confunda con el "en tanto que" del enunciado. La experiencia de la privación que describe Heidegger en ese contexto no es más original que la del "ver comprensivo". Al contrario, lo supone y deriva de él. Lo que en este punto es válido para el *Dasein* no es válido para el animal, pero la analogía desfasada de esas dos "privaciones" no deja de ser inquietante. El animal puede tener un mundo, ya que accede a lo ente, pero se encuentra privado de mundo porque no accede a lo ente *como tal* y en su ser. La abeja obrera, dirá Heidegger, conoce la flor, su olor y perfume, pero no conoce el estambre de la flor *como* estambre: no conoce las raíces, el número de estambres, etc. El lagarto, del que Heidegger describe larga y laboriosamente el reposo sobre la roca, al sol (y aquí suspiramos con Ponge), no se relaciona con la roca o el sol *como tales*, como sujeto sobre el cual puede uno justamente plantearse cuestiones y dar respuestas. Y, sin embargo, por poco que podamos identificarnos al lagarto, sabemos que éste tiene relación con el sol, y con la piedra, la cual, a su vez, no tiene ninguna - ni con el sol ni con el lagarto.

Notemos, en este punto, un rasgo que no es tan sólo divertido. Me parece significativo, y deberíamos detenernos sobre él si se nos otorgase el tiempo necesario. En *Zur Seinsfrage*, unos veinticinco años más tarde, como se sabe, Heidegger propone escribir la palabra "ser" bajo una tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Esa cruz no representaba un signo negativo, ni siquiera un simple signo, sino que debía recordar el *Geviert*, el *quadripartitus*, precisamente como "juego del mundo" reunido en su lugar (*Ort*), en el entrecruzarse de la cruz. El lugar será siempre, para Heidegger, lugar de reunión (*Versammlung*). En ese juego del mundo, evocado de ese modo por la tachadura del "ser, la conferencia sobre *La Cosa* (1950) descifra el devenir-mundo del mundo, *das Welten von Welt*, el mundo que es en tanto que (se) mundializa o se mundializa (*Die Welt ist, indem sie weltet*). Se conoce el tipo, y la necesidad, de esta formulación, que significa en ese caso que no puede derivarse o pensarse el mundo a partir de otra cosa que el mundo mismo. Ahora bien, veinticinco años antes encontramos otra proposición de tachadura (*Durchstreichung*), que concernía ya al mundo y cierta relación con el ser de lo ente. Escribe Heidegger:

> Cuando decimos que el lagarto está recostado en la roca deberíamos tachar (*durchstreichen*) la palabra "roca", sin duda para indicar que aquello sobre lo cual éste reposa le está, ciertamente, de algún modo

[36]. *§ 32, p. 149.*

> (*irgendwie*, subrayado) dado, pero no conocido {o reconocido} *como (als*, subrayado) roca. La tachadura no quiere solamente decir: algo otro es aprehendido y como algo otro, sino: no es de ninguna manera accesible *como ente* (*überhaupt nicht als Seindes zugänglich*) [37].

Aquí, entonces, la tachadura del nombre de la roca designaría la posibilidad de nombrar la roca en sí misma, *como tal* y accesible en su ser de roca. La tachadura marcaría en *nuestra* lengua, al evitar una palabra, la incapacidad de nombrar del animal. Pero esto es, antes que nada, la incapacidad a abrirse al *como tal* de la cosa. El lagarto no tiene la experiencia de la roca *como tal*. Por eso el nombre de la roca debe ser tachado cuando se quiere designar aquello sobre lo cual reposa el lagarto. En otro lugar, más tarde, en un texto citado por Michel Haar [38] *:* "El salto desde el animal viviente al hombre que dice es tan grande, si no es todavía más grande, que el de la piedra sin vida al ser vivo." Esa incapacidad para nombrar no es primera o simplemente lingüística, sino que reside en la imposibilidad propiamente *fenomenológica* de decir el fenómeno, de la fenomenología como tal, en lo que el *como tal* mismo no aparece al animal y no devela el ser de lo ente. Según el lenguaje de *Sein und Zeit* (§31), diríamos que se trata de una privación de *Weltverstehen* y no *en* el *Weltverstehen*. Aquí, la tachadura del nombre significaría el no-acceso a lo ente como tal. En este escribir o no escribir (porque al tachar Heidegger permite leer lo que tacha, dice incluso que se "debería" tachar, pero no lo hace, como si tachara la tachadura, evitara evitar, o evitara sin evitar) pareciera que, para el animal al que falta el acceso a lo ente como tal el ser de lo ente estuviese tachado desde la partida, pero con una tachadura absoluta, la de la privación. Y puede evocarse una tachadura, ya que hay privación de lo que entonces debería o podría ser accesible. No hablamos de privación o de tachadura en relación a la piedra. Sin embargo, y lo repito para subrayar al mismo tiempo la sutileza del análisis y la dificultad que señala este equívoco en la terminología, es sin duda necesario distinguir la privación (*Entbehrung*) del animal de la privación (*Privation*) en la comprensión del mundo por parte del *Dasein*. Por otra parte, y en razón de un quiasma enigmático que tacha la tachadura, la *Durchstreichung* de que estamos hablando posee un sentido radicalmente diferente del que cubre la palabra "ser" en *Zur Seinsfrage*. ¿Qué es lo que señala esa, si puede decirse así, tachadura animal? ¿Qué es lo que señala, más bien, la palabra "tachadura" que escribimos a propósito del "mundo" animal y que debería, en su lógica, comprender todas las palabras desde el momento en que dicen algo sobre el mundo? La tachadura evoca el embotamiento (*Benommenheit*) del animal. Heidegger propondrá una paciente, pero, a lo que parece,

---

[37]. *P. 291-292.*

[38]. Le chant de la terre, *Cahiers de l'Herne, 1987, p. 70.*

embarazosa descripción. El embotamiento parece cerrar el acceso a lo ente como tal. En realidad ni siquiera lo cierra, ya que el cierre supone una apertura o aperidad, una *Offenbarkeit* a la que el animal no tiene ni siquiera acceso. Habría que tachar también la palabra cierre. No puede decirse que el animal esté cerrado a lo ente : está cerrado a la apertura misma de lo ente [39] , no accede a la diferencia entre lo abierto y lo cerrado.

Por muy problemáticas, por muy aporéticas, incluso, que permanezcan estas tesis, tanto para nosotros como para Heidegger, que parece reconocerlo - por ejemplo, hacia el final del § 63 - su estrategia y axiomática serán de una notable constancia. Se trata, en todos los casos, de marcar un límite absoluto entre lo vivo y el Dasein humano, de tomar distancia no solamente ante cualquier biologismo y toda filosofía de la vida (y, con ello, respecto a toda ideología política que pueda también inspirase más o menos directamente de allí), sino también, como lo recordará con justeza Michel Haar, respecto de una temática rilkiana que liga lo abierto y la animalidad. Si mencionar a Nietzsche; mas volveremos sobre ello en un momento.

Sin duda hay que reconocer, hasta en el detalle, la fuerza y la necesidad principal de esos análisis que rompen con el antropomorfismo, con el biologismo y con sus efectos políticos, al mismo tiempo que erigen la estructura fenomenal, sutil pero decisiva, del "como tal". Aunque flaqueen, según creo, frente a dificultades esenciales. Podríamos mostrar que una vez más todo reside en lo que quiere decir la palabra "espíritu", a la semántica que regula el uso de ese término. Si el mundo es siempre mundo espiritual, como Heidegger no cesa de repetir en la *Introducción...*; Si, como Heidegger reconoce también hacia el final de esos análisis, las tres tesis, pero sobre todo la intermedia, continúan siendo problemáticas en tanto el concepto de mundo no sea esclarecido, es ciertamente porque el carácter espiritual del mundo permanece en sí mismo oscuro. Ahora bien, no olvidemos que es en conexión con el análisis del mundo, y como predicado esencial del mundo, que la palabra "espíritu" se libera, si puede decirse de esta manera, de sus comillas y que debería conducir más allá de la época de la subjetividad cartesiano hegeliana. Tanto así que debería ahora decirse del espíritu lo que se dice del mundo respecto al animal : el animal es pobre en espíritu, tiene espíritu pero no tiene espíritu y ese no tener es una modalidad de su poder-tener espíritu. Por otra parte, si, ciertamente, la pobreza privativa marca la cesura o heterogeneidad entre lo no-vivo y lo vivo, por un lado, y entre el animal y el Dasein humano por otro lado, la misma negatividad, cuyo residuo leemos en ese discurso sobre la privación, no puede evitar cierta teleología antropocéntrica, incluso humanista. Se trata de un esquema que la determinación de la humanidad del hombre a partir del Dasein puede sin duda modificar, desplazar, desfasar, pero no destruir.

Al hablar de teleología no atribuyo a Heidegger un concepto de progreso, concebido de modo evolucionista, larga marcha que hubiese orientado la vida humana hacia el mundo

[39]. *P. 361, por ejemplo.*

humano en la escala de los seres. Sin embargo, las palabras pobreza y privación implican, quiérase o no evitarlo, jerarquización y evaluación. La expresión "pobre en mundo" o "sin mundo", así como la fenomenología que la sostiene, encierra una axiología no solamente regulada sobre una ontología, sino sobre la posibilidad de la onto-logía en cuanto tal, sobre la diferencia ontológica, sobre el acceso al ser de lo ente, de la tachadura de la tachadura, o sea la apertura al juego del mundo y, antes que nada, al mundo del hombre en tanto *weltbildend*. No pretendo criticar esta teología humanista. Es sin duda más urgente recordar que ésta continúa *hasta ahora*, a pesar de todas las denegaciones o de todos los evites que se quieran (desde la época y en la situación de Heidegger, pero eso no ha cambiado completamente hoy) siendo el precio a pagar por la denuncia ético política del biologismo, del racismo, del naturalismo, etc. Si analizo esa "lógica", las aporías o los límites, los presupuestos o decisiones axiomáticas, las inversiones y contaminaciones, sobretodo, en las que la vemos embarazarse, es más bien para exhibir, y enseguida formalizar, los terribles mecanismos de ese programa, la totalidad de dobles coacciones que la estructuran. ¿Será esto una fatalidad? ¿Se puede escapar a ello? Ningún signo permite pensarlo, ni en los discursos "heideggerianos" ni en los "anti heideggerianos". ¿Puede ser transformado ese programa? No lo sé. En todo caso, no se lo evitará de golpe y antes de conocerlo hasta en sus astucias más retorcidas y en sus más sutiles resortes.

¿Cuáles son los síntomas que hoy deja leer esa situación en el texto de Heidegger? Si el análisis propuesto deja suficientemente en claro que el animal no pertenece al mundo humano en el modo de la *Vorhendenheit*[40], y que tampoco lo ente es para el animal en el modo de la *Vorhandenheit*, no sabemos, entonces, que modalidad reservar al animal - a éste y a nosotros, al *Dasein* humano. No hay un *Dasein* animal, puesto que el *Dasein* se caracteriza por el acceso a lo "como tal" de lo ente y la correlativa posibilidad del cuestionamiento. Está claro que el animal puede estar en búsqueda de una presa, puede calcular, vacilar, seguir o probar una pista, pero que no sabría propiamente cuestionar. Asimismo, puede servirse de cosas, incluso instrumentalizarlas, pero no podría acceder a

[40]. *P. 402.*

la *tekne*. Permítanme notar, de pasada, que tres de mis hilos conductores se enlazan en ese nudo : la *cuestión*, el *animal*, la *técnica* [41].

Sin embargo, como por otra parte el animal- que no es un *Dasein* - tampoco es para nosotros *Vorhandensein* ni *Zuhandensein*; y como la posibilidad de un *Mitsein* con él no puede ser seriamente concebida, no puede hablarse de él en términos de *existencial* o *categorial* - para reutilizar los dos conceptos que estructuran la analítica existencial de *Sein und Zeit*. ¿No podría decirse, entonces, que la totalidad de la destrucción de la ontología, tal como se anuncia en *Sein und Zeit*, y en tanto desaloja, de algún modo, el *spiritus* cartesiano-hegeliano en la analítica existencial, se encuentra amenazado en este lugar y en su orden, su ejecución, y en su dispositivo conceptual por eso que llamamos, de modo tan oscuro, el animal? Diremos, mejor, que ésta se encuentra comprometida por una *tesis* sobre la animalidad que supone - esa es la hipótesis irreductible y a mi parecer, dogmática en esta tesis - que hay una cosa, un dominio, un tipo de ente homogéneo que llamamos animalidad *en general* y respecto a la cual cualquier ejemplo serviría. Esa es una tesis que, en su carácter *mediano*, como lo subraya explícitamente Heidegger (el animal, *entre* la piedra y el hombre), permanece siendo fundamentalmente teleológica y tradicional, por no decir dialéctica.

Esas dificultades, y esta es por lo menos la proposición que someto a discusión, no desaparecen nunca en el discurso de Heidegger, haciendo pesar sobre el conjunto de su pensamiento las consecuencias de una grave hipoteca. Que ciertamente se concentra en la obscuridad de aquello que Heidegger llama espíritu.

---

[41] *.Si bien el animal no puede propiamente cuestionar más allá de sus intereses vitales, ¿puede hacerlo el Dasein, propia y rigurosamente? ¿Acaso no podemos demostrar que la cuestión no hace más que diferir, ciertamente en los modos más sobredeterminados (en la diferencia y la diferencia de la diferencia), la búsqueda y la encuesta, sin hacer sino desviar el interés de lo vivo, la alteración, con lo que la más discontinua mutación no seria más que un rodeo? Sólo el ser-para-la-muerte como tal puede parecer suspender y liberar la cuestión en su raigambre de vida. Y eso es sin duda lo que diría Heidegger. Como subrayará más tarde que el animal no podría tener la experiencia (erfahren) de "la muerte como muerte". Y por ello no podría hablar (Unterwegs zur Sprache, p. 215). Pero el Dasein ¿tiene experiencia de la muerte como tal, aunque no fuera sino como anticipación? ¿Qué querría decir esto? ¿En qué consiste el ser-para-la-muerte? ¿Qué es la muerte para un Dasein que no es definido jamás de manera esencial como ser vivo? No se trata de oponer aquí la muerte a la vida, sino de preguntarse por el contenido semántico que puede otorgarse a la muerte en un discurso en que la relación con la muerte, la experiencia de la muerte, quedan fuera de relación respecto a la vida de lo viviente. (El problema de la vida fue abordado por Didier Franck en el curso de ese coloquio. Cf. también Geschlecht...,in Psyché...p. 411.)*

Capítulo VII

2. ¿Será posible, sin embargo distinguir, en aquello que guía o inspira a Heidegger, entre la obscuridad del concepto o la palabra *Geist* y la obscuridad del espíritu mismo? Y, correlativamente ¿es posible distinguir entre la obscuridad del concepto de mundo y la obscuridad, o aún, el ensombrecimiento del mundo mismo (*Weltverdüsterung*), si el mundo es siempre "mundo del espíritu"? Probablemente es mejor hablar en este punto de *ensombrecimiento* antes que de *obscurecimiento*. Esta última palabra, escogida por Gilbert Kahn para la traducción francesa, conserva un carácter demasiado intelectual, apuntando, en el estilo cartesiano o valeriano, hacia aquello que puede afectar la claridad de la idea. Y, precisamente porque se trata del mundo (*Weltverdüsterung*) y no de la idea, y ni siquiera de la razón; y porque, en la *profundidad* de un pathos más romántico, en su invocación de los fundamentos (*Grunden*) y "profundidades" (*Tiefe*), sin embargo, ese discurso no ofrece "reglas para la dirección del espíritu" (*ad directionem ingenii*), puede que la palabra ensombrecimiento le convenga más.

3. La cuestión parece inevitable, y precisamente bajo estos términos. Porque en el pasaje de la *Einfürung...* de que nos ocupábamos hace un momento Heidegger meditaba, antes que nada, sobre el ensombrecimiento del mundo mismo, y en consecuencia, sobre el espíritu. Si el concepto de mundo, y el de espíritu que le es indisociable, quedan obscuros ¿no es acaso porque el mundo y el espíritu mismos están históricamente ensombrecidos? ¿Ensombrecidos por el hombre y no por el animal? Hay una *Entmachtung* del espíritu, que corresponde a este ensombrecimiento del mundo, que destituye el espíritu privándolo de su poder o de su fuerza (*Macht*), de su dinastía. De aquí en adelante traduciré *Entmachtung* como destitución, ya que el espíritu pierde un *poder* que no es "natural". Pérdida que no tiene nada que ver con un retorno al embotamiento animal. Justamente en el instante en que Heidegger comienza a elucidar esta destitución del espíritu Heidegger declara -en el pasaje citado anteriormente- que "el animal no tiene mundo":

> 1. ¿Que significa "mundo", cuando se habla de ensombrecimiento del mundo? El mundo es siempre mundo *del espíritu* (geistige *Welt*). El animal no tiene mundo, ni tampoco mundo circundante. El ensombrecimiento del mundo implica esta *destitución* (*Entmachtung*) *del espíritu*, su disolución, su consunción, su represión y su desinterpretación (*Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Missdeutung)*. Tratamos en este momento de elucidar (*verdeutlichen*) esa destitución del espíritu desde *una sola* perspectiva, precisamente *aquella* de la

> desinterpretación del espíritu. Hemos dicho: Europa se encuentra atenazada entre Rusia y América, que son metafísicamente lo mismo en lo que concierne su pertenencia al mundo (al carácter de su mundo, o más bien a su carácter-de-mundo, *Weltcharakter)* y su relación al espíritu *(Verhältnis zum Geist)*. La situación de Europa es de tanto más fatal puesto que la destitución del espíritu proviene de éste mismo y - incluso si ha sido preparada por algo anterior - ha sido determinada definitivamente, a partir de su propia situación espiritual (*aus seiner eigenen geistigen Lage*) en la primera mitad del siglo XIX. Se produce en esta época entre nosotros lo que se a dado en llamar "el derrumbe (*Zusammenbruch*) del idealismo alemán". Formula que es, por decirlo así, el escudo detrás del cual se encubre la ya presente vacancia del espíritu (*die schon anbrechende Geist-losigkeit*), la disolución de las fuerzas espirituales (*die schon Auflösung der geistigen Mächte*), el rechazo de todo preguntar originario (*alles ursprünglichen Fragens*) de las fundaciones (*Gründen*) y, finalmente, nuestra adherencia a todo ello. Porque no es el idealismo alemán que se ha derrumbado, es la época (*Zeitalter*) que no era ya suficientemente fuerte como para mantenerse a la altura de la grandeza, amplitud y autenticidad original (*Ursprünglichkeit*) de ese mundo espiritual; es decir, para realizarlo (*verwirklichen*) verdaderamente, lo que significa que algo enteramente distinto que el aplicar simplemente sentencias e ideas ("puntos de vista" *Einsichten*). El *Dasein* a comenzado a deslizarse en un mundo que no tenía la profundidad (*Tiefe*) a partir de la cual, cada vez de un modo nuevo, lo esencial viene al hombre y reviene a él, forzándolo así a una superioridad que le permite actuar distinguiéndose. Todas las cosas han caído al mismo nivel (...) La dimensión predominante a pasado a ser aquella de la extensión y el número...[1]

4. Este discurso sobre la destitución del espíritu demanda algunas observaciones importantes.

---

[1] *P. 34-35; trad. ligeramente modificada, p.54-55*

5. Este no es un discurso sobre la *crisis*. Sin duda Heidegger invoca una *decisión* historial que supone la experiencia de una *krinein*. Sin duda que para él se trata también de despertar a Europa y a la filosofía en su responsabilidad delante la tarea del preguntar y de la pregunta originaria por los fundamentos. Sin duda él hace sospechosa, en primer lugar, a cierta objetividad tecnocientífica por reprimir u olvidar la pregunta. Sin duda Husserl se ha preguntado también: "Como se caracteriza la figura espiritual de Europa? (*die geistige Gestalt Europas*[2]) ?" Y sin embargo el discurso heideggeriano sobre la

[2] La crise de l'humanité européenne et la philosophie, *Husserliana Bd. VI, p.318 y sig., trad. Gérard Granel, p.352. Esta figura de Europa es justamente "espiritual" en la medida en que se no se le asigna una dimensión geográfica o territorial. Se trata de una "unidad de vida, de acción, de creación espiritual". Esta determinación "espiritual" de la humanidad europea ¿puede acaso conciliarse con la exclusión de los "Esquimales, de los Indios de las exhibiciones de circo, o de los Gitanos que vagabundean permanentemente en toda Europa"? Inmediatamente después de haber planteado la pregunta "¿Como se caracteriza la figura espiritual de Europa?", Husserl agrega efectivamente:* 'Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereignigten Staaten usw, zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktsemenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren." *La aceptación de los dominios ingleses en la Europa "espiritual" sería el testimonio bastante derrisorio, dentro del sesgo cómico que grava este siniestro pasaje, de una inconsecuencia filosófica cuya gravedad asume dos dimensiones distintas: 1. Sería necesario, en consecuencia, y para salvar los dominios ingleses, el poder y cultura que éstos representan, distinguir, por ejemplo, entre buenos y malos Indios. Lo que no es muy "lógico", ni en la lógica "espiritualista" ni en la lógica "racista". 2.- ¡Este texto fue pronunciado en 1835 en Viena!*

destitución del espíritu y sobre la responsabilidad de Europa sigue siendo, a pesar de tantas analogías fortuitas, a pesar de la simultaneidad (1935), radicalmente heterogéneo respecto a la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* o a la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Podríamos incluso ir más lejos: A causa de la invocación de Husserl a una subjetividad trascendental que permanece dentro de la tradición cartesiana - incluso si ha veces se trata de levantarla contra Descartes, ese discurso sobre la crisis constituiría justamente uno de los síntomas de la destitución. Y si existe algo como una "debilidad" de la época por explicar el pretendido "derrumbe del idealismo alemán" de que hablábamos hace un momento, ésta provendría, por un lado, de la herencia cartesiana tal como fue interpretada en *Sein und Zeit*, de ese no-cuestionar el ser que supone la metafísica de la subjetividad, en Hegel en particular pero también en Husserl.

6. Sin duda Heidegger habría denunciado esta misma herencia cartesiana en *La crisis del espíritu* (1919), ese otro discurso de entreguerra en el que Valéry, en otro estilo, , se pregunta si acaso puede hablarse de una "degradación" histórica del "genio" europeo o de la "Psyché europea". Tampoco en este caso puede ignorarse la matriz común en torno a la cual, entre 1919 y 1939, se encuentran o se precipitan todos, en torno a las mismas palabras (Europa, el Espíritu), si no es en el mismo lenguaje. Sin embargo, falsearíamos la perspectiva y pasaríamos por alto la más aguda de las diferencias si seleccionásemos

---

¿Porqué es necesario recordar hoy ese pasaje, y citarlo en este momento? Hay múltiples razones. 1.- Tomando como ejemplo un discurso que, en general, no se ha hecho sospechoso de lo peor, es bueno recordar que la referencia al espíritu, *a la* libertad *de espíritu y al espíritu como espíritu* europeo *a podido y puede siempre aliarse a las políticas que se le querría oponer. Y esta referencia al espíritu, y a Europa, no es un ornamento exterior o accidental ni para el pensamiento de Husserl ni para el de Heidegger, sino que juega un rol de primera importancia en la teleología trascendental de la razón entendida como humanismo antropocéntrico. La cuestión del animal no está en ningún caso muy lejos: "...así como el hombre,* e incluso el Papou(*subrayado por mí, J.D.), representa un nuevo estadio en la animalidad por oposición a la bestia, así también la razón filosófica representa un nuevo estadio en la humanidad y en su razón" (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie, *citadoen mi* Introduction à l'origine de la geometrie *(p.162) a la que me permito hacer referencia en este lugar). Ese nuevo estadio es, evidentemente, el de la humanidad europea, que debería estar atravesada por el* telos *de la fenomenología trascendental tal como para Heidegger por la responsabilidad del cuestionamiento originario sobre el ser, más allá incluso de la subjetividad trascendental del* animal racional. *2. Se ha opuesto muchas veces, a justo título, Husserl a Heidegger, y no solamente por su pensamiento, sino por su historia política. Aún cuando él niega los hechos y los relatos, se acusa frecuentemente Heidegger de haber participado a las persecusiones de las que Husserl fue una víctima. Un hecho que permanece, por lo menos, y más allá de toda posible contestación: Heidegger borra (no tacha esta vez, sino que borra) la dedicatoria a Husserl en* Sein und Zeit *para que el libro fuera reeditado, en un gesto que constituye el borrar de lo imborrable, tachadura mediocre y odiosa. No es este el lugar para tratar en toda su amplitud esos problemas y esos hechos. pero es bueno que* no *haya* demasiadas *lagunas o injusticias en ese proceso interminable constantemente alimentado por nuevos testimonios. No hay que olvidar lo que ciertas "víctimas" han escrito o pensado en nombre del espíritu y de Europa, puesto que éste es nuestro propósito. Y siempre en nombre del espíritu. ¿Habría suscrito Heidegger a lo que Husserl dijo de los Gitanos? Y si la respuesta es "no", al parecer "no", ¿es acaso seguro que sea por otras razones que aquellas que lo alejaron del idealismo trascental? Lo que él mismo ha hecho o escrito, ¿es peor? ¿Dónde está lo peor? he aquí, quizá, la cuestión* del espíritu.

algunas de entre esas analogías - chocantes y significativas, pero locales - entre todos esos discursos, solamente bajo el pretexto de que Heidegger habría podido suscribir a tal o cual afirmación. Así, Valéry se pregunta: "El fenómeno de la puesta en explotación del globo, el fenómeno de la uniformización de las técnicas y el fenómeno democrático, que permiten prever una *deminutio capitis* en Europa ¿deben ser entendidos como decisiones absolutas del destino? ¿O bien tenemos alguna libertad *contra* esta amenazante conjuración de las cosas[3])?"

---

[3]. Variété, *p.32. El análisis comparativo de esos tres discursos - de Valéry, Husserl y Heidegger - sobre la crisis o la destitución del espíritu en cuanto espíritu de Europa, haría aparecer una configuración singular, de rasgos paradigmáticos intercambiables según ciertas reglas. Valéry parece a veces más cerca de Husserl, o más cerca de Heidegger y a veces lejos de ambos. Declara "la ilusión perdida de una cultura europea" (p.16); comienza por la evovación de la ceniza y de los reaparecidos. "Sabemos bien que toda la tierra aparente está hecha de cenizas, que la ceniza significa algo. Percibimos a través del espesor de la historia los fantasmas de inmensos navíos que estuvieron cargados de riqueza y de espíritu" (p.11-12). Más adelante encontramos el célebre pasaje sobre "la inmensa terraza de Elsinore, que se extiende de Basilea hasta Colonia; que toca las arenas de Nieuport, los pantanos de la Somme, los calcáreos de Champagne, los granitos de Alsacia", todos esos lugares desde los cuales "el Hamlet europeo contempla millones de espectros" (y esto ya en 1919). Luego Valéry distinguirá entre el Hamlet europeo y su doble, "un Hamlet intelectual" que "medita sobre la vida y la muerte de las verdades. Sus fantasmas son todos los objetos de nuestras controversias", y "no sabe muy bien qué hacer con todos esos cráneos" (Leonardo, Kant, Hegel, Marx): "¡Adiós, fantasmas! El mundo ya no tiene necesidad de ustedes. Ni de mí. El mundo, que bautiza con el nombre de progreso cierta precisión fatal, intenta conciliar los bienes de la vida a las ventajas de la muerte. Cierta confusión reina aún, un poco de tiempo más, sin embargo, todo será claro; veremos finalmente aparecer el milagro de una sociedad animal, perfecto y definitivo hormiguero" (p.20-22). Más tarde, en 1932, en* La politique de l'esprit-notre souverain bien, *Valéry propone una definición, en resumidas cuentas, bastante clásica, incluso neo-hegeliana, negativo-dialéctica, del espíritu, entendido como aquello que, en fin de cuentas "dice siempre no", y antes que nada a sí mismo. Valéry dirá que esta definición no es "metafísica", y por ello entiende, muy metafísicamente, potencia física, , económica, energética de transformación y oposición: "Pero es necesario en este momento que complete este cuadro de desorden y esta composición de caos, presentando a ustedes aquel que lo constata y alimenta, que no puede ni soportarlo ni renegarlo, al que no cesa, por esencia, de dividirse contra sí mismo. Se trata del* espíritu. *Por espíritu no entiendo de ningún modo una entidad metafísica (y éstas son las comillas invisibles de Vález); entiendo simplemente una* potencia de transformación *que podemos aislar (...) considerando (...) ciertas modificaciones (...) que no podemos atribuir sino a una acción muy diferente de aquella de las energías de la naturaleza; puesto que ésta consiste, por el contrario, en oponer unas a otras las energías que nos son dadas, o en conjugarlas. Esta oposición o coerción es de un tipo que ofrece o bien una economía de tiempo, o de nuestras fuerzas, o un aumento de poder, o de precisión, o de libertad, o de duración para nuestra vida."* (Variété III, p. *216-217). La economía negativa del espíritu, que no es otra cosa que el origen de su libertad, opone el espíritu a la vida y hace de la conciencia un "espíritu del espíritu". Espíritu, sin embargo, que sigue siendo siempre aquél* del hombre. *Este "actúa así* contra natura, *y su acción es de aquellas que oponen el* espíritu *a la* vida *(...). El hombre a adquirido diferentes grados de* conciencia de sí, *conciencia que permite que, apartándose por momentos de* todo aquello que es, *pueda incluso apartarse de su propia personalidad; el* yo *puede algunas veces considerar su propia persona como un objeto casi extranjero. El hombre puede observarse (o cree poder hacerlo); puede criticarse, constreñirse; lo que es una creación original, una tentativa por crear algo que me atrevería a calificar de* espíritu del espíritu" *(p. 220-221). Es cierto que esta oposición del espíritu a la vida es muchas veces aprehendida como un simple fenómeno, incluso una apariencia: "Así, el espíritu parece aborrecer e huir el proceso mismo de la vida orgánica profunda (...). En esto el espíritu se opone, pues, netamente, al aspecto de la máquina de vivir...desarrolla (...) la ley fundamental (...) de la sensibilidad" (p.222-223).*

7. Si la *Entmachtung* condena al espíritu a la impotencia o a el no poder, si lo priva de su fuerza y del nervio de su autoridad (la traducción de Gilbert Kahn dice "enervación" del espíritu) ¿qué implica ello respecto de la fuerza? que el espíritu *es* una fuerza y *no es* una fuerza, que tiene y no poder. Si éste fuese una fuerza en sí mismo, si fuera la fuerza misma, no la perdería, no habría *Entmachtung*. Pero si él no fuese esta fuerza o este poder, la *Entmachtung* no lo afectaría esencialmente, y ésta no sería *del espíritu*. No puede entonces decirse ni lo uno ni lo otro, debe decirse lo uno y lo otro, lo que duplica cada uno de estos conceptos: mundo, fuerza, espíritu. La estructura de cada uno de esos conceptos está marcada por la relación a su doble: una relación espectral. Una espectralidad que no se deja analizar, ni descomponer, ni disolver en la simplicidad de una percepción. Y sólo porque hay lo doble la *Entmachtung* es posible; ésta es posible solamente debido a que un fantasma es algo que no existe y que no se ofrece a ninguna percepción. Sin embargo esta posibilidad es suficiente para que la destitución del espíritu devenga *a priori* fatal. Cuando se dice que el espíritu o el mundo espiritual tiene y no tiene fuerza - y de allí el espectro y el doble - ¿se trata solamente de enunciados contradictorios? ¿De esa contradicción del entendimiento en la que el pensar no debe detenerse, como lo decía Heidegger a propósito del animal que tiene y no tiene mundo, espíritu, preguntar? ¿Acaso el fantasma se desvanecería delante del pensar como un espejismos del entendimiento, en definitiva, de la razón?

Bajo la brillante singularidad del aforismo o del trazo de espíritu valeriano se reconocen esas profundas regularidades, esas repeticiones que justamente opone su autor entre la naturaleza y el espíritu. Filosofemas que dan cuenta del mismo programa que el de aquellos de Hegel, de Husserl y Heidegger. Simple disociación o permutación de rasgos. Por ejemplo: 1. Oponiendo la naturaleza a la vida, el espíritu es historia, y "en general los pueblos felices no tienen espíritu. *No tienen mucha necesidad de él." (p. 237) 2. Europa no se define por la geografía o la historia empírica: "Ustedes me perdonarán por dar a estas palabras de Europa y Europeo una significación algo más que geográfica, algo más que histórica, pero que es de alguna manera* funcional" *(*Variété*, p. 41) Por ella sola, esta última palabra habría provocado, en este gran y fabuloso coloquio europeo, las protestas de los demás participantes, sobretodo de los Alemanes: demasiado naturalista, demasiado tecnicista al mismo tiempo, ese funcionalismo, demasiado "objetivista", "mecanicista", "cartesiano", etc. 3. La crisis como destrucción del espíritu: "¿Qué es, entonces, este espíritu? ¿Cómo puede éste ser tocado, golpeado, disminuido, humillado por el estado actual del mundo? ¿De dónde proviene esa gran piedad por las cosas del espíritu, esa inquietud, esa angustia de los hombres de espíritu? (*Variété*, p. 34. Cf. también* La liberté de l'esprit*, 1939) Es sin duda lo que piden todos, en ese simposio imaginario, en esa universidad invisible donde se encuentran durante más de veinte años los más grandes espíritus europeos. Se hacen eco, discuten o traduce la misma angustia llena de admiración: ¿que es lo que nos pasa* entonces*? ¿que le pasa* entonces *a Europa? ¿Qué le pasa* entonces *al espíritu? ¿De dónde proviene aquello que nos acontece? ¿Acaso también* del espíritu?

*Y, para terminar con la ceniza: "Dado que el conocimiento ha devorado todo, sin saber qué hacer, contempla este pequeño montón de cenizas y ese hilo de humo que éste hiciera del Cosmos y de un cigarrillo" (*Cahiers*, t. XXVI, p. 26).*

4. Einführung..., *p.35; trad., p. 56*

8. Heidegger dice: la destitución es un movimiento *propio* al espíritu, procede del interior de éste. Parece sin embargo necesario que ese interior comprenda también la duplicidad espectral, un afuera inmanente o una exterioridad intestina, una suerte de genio maligno que se introduce en el monólogo del espíritu para burlarle. Lo ventrilocua y lo condena así a una especie de desidentificación auto-persecutora. Heidegger hace mención, por lo demás, más adelante en ese mismo pasaje, a lo demoníaco. Evidentemente, no se trata aquí del Genio Maligno de Descartes (que sin embargo en alemán es *böse Geist*). La hipótesis hiperbólica del Genio Maligno cede, *por el contrario*, justamente ante aquello mismo que para Heidegger figura el mal, aquello que habita al espíritu en cada una de las formas de su destitución: la certeza del *cogito* en la posición del *subjectum*, y en consecuencia, la ausencia de un preguntar originario; el metodologísmo científico, el nivelamiento, la preponderancia de lo cuantitativo, de la extensión y del número, conjunto de motivos "cartesianos" por su tipo. Todo esto, que se compone de mentira y destrucción, es el mal, lo extranjero: extranjero al espíritu *en* el espíritu.

9. Cuando Heidegger nombre lo demoníaco (4), precisará en un breve paréntesis que lo hace en el sentido de la maldad destructora (*im Sinne des zerstörerisch Bösartigen*). Esencia espiritual del mal. Algunas de las fórmulas de Heidegger en este punto son literalmente schellinianas, y las reencontraremos en el texto sobre Trakl, que incluye en su centro un pensar sobre el mal como tormento *del* espíritu. La "noche espiritual" o "crepúsculo espiritual" (*geistliche*) (expresiones de Trakl que Heidegger quisiera sustraer tanto a la metafísica de la *Geistigkeit* como al valor cristiano de *Geistlichkeit* - palabra que también es, de este modo, también duplicada) están profundamente relacionadas con aquello que él mismo dijera, veinte años antes, sobre el ensombrecimiento del mundo y del espíritu. De la misma manera que la *Entmachtung* del espíritu no deja de estar relacionada, en la *Introducción...*, con la descomposición del hombre, o más bien, y ya volveremos sobre esto, con el "*verwesende Geschlecht*", con el *O des Menschen verweste Gestalt* de Trakl tal como Heidegger lo interpretara en *Unterwegs zur Sprache*.

10. La destitución del espíritu es, así, una destitución *de sí mismo*, una demisión. Sin embargo parece necesario que sea algo otro que el espíritu - y por lo tanto es el mismo - que lo afecte y divida. Es algo que Heidegger no dice, por lo menos de este modo, incluso si debe, según me parece, provocar la reaparición del doble al hablar de lo demoníaco.

11. La demisión del espíritu produce y *se* produce como *Umdeutung* y *Missdeutung:* al mismo tiempo como diferencia o mutación interpretativa y como mesinterpretación del sentido del espíritu, del espíritu mismo. No podremos seguir en este punto esas pocas páginas en que se analizan los cuatro tipos de *Um-* y de *Missdeutungen.* Cada palabra lo merecería, sin embargo.

12. En primer lugar encontramos la demisión del espíritu en la inteligencia (*Intelligenz*), en el entendimiento (*Verständigkeit*), el cálculo (*Berechnung*), la vulgarización masiva (*massenhafte Verteilun*), el reino de los literatos y estetas, de todo aquello que es "*solamente espiritual*" (*das* Nur-*Geistreiche*, en el sentido de *bel esprit*, del "*avoir-de-l'esprit*". Así, esta pretendida cultura intelectual del espíritu no manifiesta más que un simulacro y la falta de espíritu. Es evidente que la forma de las proposiciones que enunciaba hace un momento (paradojas, contradicciones discursivas y, por lo tanto, toda una estructura de la espectralidad.) traduciría, para Heidegger, la misma demisión del espíritu delante de la autoridad calculadora del entendimiento. ¿Acaso debo precisar que no comparto ese diagnóstico? Sin proponer otro alternativo, todo lo que hago o me propongo de hacer aquí es comenzar a pensar, no quisiera decir a cuestionar, la axiomática de este diagnóstico, y el estatuto que ésta asigna, de manera todavía bien hegeliana, al entendimiento, incluso hasta en el imperativo, véase la "piedad" del preguntar. Volveremos a esto más adelante.

13. Enseguida se trata de la instrumentalización del espíritu. Como en Bergson, por lo menos en este punto (sabemos hoy que Heidegger lo leía mucho más que lo que dejan entender sus textos), Heidegger asocia en ese lugar la inteligencia (*Intelligenz*), esa falsificación del espíritu, al instrumento (*Werkzeug*) y a la instrumentalización. El marxismo es nombrado dos veces en este parágrafo: la transformación del espíritu en intelecto superestructural e impotente o, si podemos decirlo así, simétricamente, la organización del pueblo como masa viviente o como raza. Sigamos por lo menos algunas líneas más para dejar en claro el tono de estas enseñanzas. A lo que se apunta es al culto del cuerpo tanto en Rusia como en Alemania. Creo que fue un año antes de los memorables juegos olímpicos de Berlín (una vez más el eje greco-alemán y la elevación hacia los "dioses del estadio", en el curso de los cuales un *Fürer* rehusara estrechar la mano de Jesse Owen, el atleta negro:

14. ...Toda verdadera fuerza y toda verdadera belleza del cuerpo, toda seguridad y audacia de la espada (*Künheit des Schwertes*), pero también toda autenticidad (*Echtein*) y toda ingeniosidad del entendimiento se fundan en el espíritu, y no encuentran su elevación (*Erhöhung*) y su decadencia (*Verfall*) sino en la potencia o impotencia del espíritu (*Macht und Ohnmacht des Geistes*)[5]

15. Cuando el mundo espiritual demisiona delante el instrumento, deviene cultura o civilización (*Kultur*). Para explicar esto, Heidegger cita su conferencia inaugural de 1929 (*¿Qué es la metafísica?*), refiriéndose a ese pasaje en que distingue entre una mala unidad de la universidad, unidad técnica o administrativa que no tiene más que el nombre de unidad, y la unidad *verdaderamente espiritual*. Sólo esta última es verdadera *unidad* en cuanto lo *propio* del espíritu es, justamente, unir. Indagando qué es lo que falta en la

---

[5] *P. 36; trad. ligeramente modificada, p. 57*

universidad, Heidegger ofrece una definición del espíritu que, según me parece, mantendrá en su obra: *"eine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht"*, la potencia espiritual que originariamente une y compromete, que asigna y obliga.

16. Cuarta forma de la demisión: la referencia al espíritu puede devenir tema de propaganda cultural o de maniobra política, como cuando el comunismo ruso cambia de táctica y se dice del espíritu después de haber militado contra él. El argumento de Heidegger en este punto parece terriblemente equívoco: *mutatis mutandis*, ¿qué puede decirse de su propia táctica - que también es una táctica política - cuando cambia y pasa desde una desconstrucción a una celebración del espíritu?

17. Después de haber hecho la denuncia de esta cuarta interpretación errónea, Heidegger define una vez más el espíritu, esta vez en el *Discurso de Rectorado*. Pero ¿que hace de esta citación algo espectacular? ¿Y de un modo bastante discreto, para que no haya nunca llamado la atención?[6] El mudo juego de las comillas. Pues nosotros tomamos en serio aquello que se juega en ese juego. Nos interesará siempre esa dramaturgia - que es también una pragmática - de las señales de lectura, a la puesta en juego de esas marionetas tipográficas, a ese pase de magia, a esa escritura artesanal tan ágil. La mano calcula muy rápido. Maquinando en silencio, presuntamente sin máquina, la alternancia instantánea de un *fort/da*, la aparición repentina, luego la desaparición de esas pequeñas formas áfonas que dicen o lo cambian todo según que se la muestre o esconda. Y cuando se las guarda, después de haberlas exhibido, se puede hablar de represión, de supresión - denegación, dirían otros; o, digamos, de una *mise au pas*. La operación es conducida limpiamente, con mano de maestro. Recordemos que en alemán "comillas" se dice *Anführungsstriche* o *Anführungszeichen. Anführen*, conducir, ir a la cabeza, pero también engañar, burlarse, o conducir al error a alguien.

18. ¿Qué es lo que hay de espectacular en esto? Sin duda, en esto: sólo en esta ocasión la supresión - no nos atreveríamos a decir la censura - de las comillas se aplica en la citación de un texto *ya* publicado. En un texto del mismo autor en el que la única versión publicada incluye las comillas, esas mismas que en la cita, del mismo autor y por el mismo autor, hace saltar. En la definición del espíritu propuesta por el *Discurso de Rectorado* aún subsistían las comillas, residuo ya enteramente excepcional. Para desaparecer en la cita que éste incluirá en la *Introducción*...dos años después.

[6] *Beda Alleman escribe, por ejemplo: "*Espíritu *es una de esas palabras que, desde* Ser y Tiempo, *Heidegger emplea sólo entre comillas. Es una de las palabras fundamentales de la Metafísica absoluta." (*Hölderling y Heidegger, *trad. F.Fédier, PUF, 1959, p. 212) Lo que pasa es justamente lo contrario, y de manera generalizada, como lo constatamos sin cesar. Justamente, después de* Sein und Zeit, *Heidegger no escribe ya más* espíritu *entre comillas. Y llegará incluso, como lo veremos en un momento más, a borrar* a posteriori *las como las presentes en una edición anterior, como el* Discurso de Rectorado.

19. Es la única modificación, y Heidegger no la señala. Indica, sin embargo, incluso la página del *Discurso de Rectorado* que acaba de citar. Se necesita entonces ser muy curioso para percibir una revisión pasada por alto de esta manera. La que se aplica, quizá con la lucidez propia a la inadvertencia, como la supresión de un remordimiento por otro: tachadura invisible, tachadura apenas perceptible de lo que ya, como pasa cada vez con las comillas, esboza el movimiento delicado de la tachadura. He aquí la definición del espíritu (introducir las comillas en el caso de la citación, suprimir las de *Geist* en la citación "actualizada").

> 1. El espíritu (entre comillas en el *Discurso*) no es ni la vacía sagacidad, ni el gratuito juego de la broma, ni el ilimitado trabajo de análisis del entendimiento, ni, inclusive, la razón del mundo; el espíritu (las comillas habían desaparecido aquí ya en el discurso) es el estar-resuelto (o la apertura determinada: *Entschlossenheit*) a la esencia del ser, resolución que está de acuerdo al tono del origen y que es saber.[7]

20. ¿Cómo despertar al espíritu? ¿cómo conducirlo desde la demisión a la responsabilidad? Llamándolo a la preocupación por la cuestión del ser, y, al mismo tiempo, a asumir el envío (*Sendung*) de una *misión*, misión historial de *nuestro pueblo*, en tanto centro de Occidente:

> 1. El espíritu es el poder pleno otorgado a las potencialidades de lo ente en cuanto tal y en su totalidad (*die Ermächtigung der Mächte des Seinden als solchen im Ganzen*). Allí donde el espíritu reina (*herrscht*), lo ente en cuanto tal deviene, siempre y en toda ocasión, más ente (*seinder*). Es por ello que el preguntar por el ente en cuanto tal en su totalidad, el preguntar de la cuestión del ser, es una de las cosas fundamentales en el despertar del espíritu (*Erweckung des Geistes*), y en consecuencia, del mundo originario de un ser-ahí a-historial, conteniendo así el peligro de un ensombrecimiento del mundo, y por ello un hacerse cargo de la misión historial (*geschichtliche Sendung*) de nuestro pueblo en tanto centro de Occidente. (8)

21. El despertar del espíritu, la reapropiación de su poder, suponen entonces, todavía aquí, la responsabilidad del preguntar, tal como éste ha sido confiado, asignado, a "nuestro pueblo". El mismo capítulo se abre, al concluir, sobre el destino de la lengua (*Schicksal der Sprache*), en el que se funda la relación (*Bezung*) de un pueblo al ser, y esto muestra claramente que todas esas responsabilidades están entrelazadas; aquella de nuestro pueblo, la de la cuestión del ser, la de la cuestión del ser y aquella de nuestra

7. P.37-38.

8. P.38

9. P.43

lengua. Ahora bien, al comienzo del capítulo sobre la gramática de la palabra "ser" es, una vez más, la calidad de *espiritual* lo que define el privilegio absoluto de la lengua alemana.

22. ¿Porqué ese inconmensurable privilegio de una lengua? Y ¿porqué ese privilegio se determina en función del espíritu? ¿Cuál sería la "lógica", si puede todavía hablarse de lógica en esa región en que se decide la originalidad del lenguaje y de la lengua?

23. La "lógica que justifica este privilegio es insólita, naturalmente única, pero también irrefutable y confiada a una suerte de paradoxia cuya formalidad merecería un largo desarrollo. Se invoca en ella, según el humor, desde las consideraciones más serias a las más divertidas. (Es lo que prefiero de Heidegger. Cuando pienso en él, cuando lo leo, me siento afectado por esas dos vibraciones al mismo tiempo. Siempre es terriblemente peligroso y locamente divertido, siempre grave y un poco cómico.) En el conocido pasaje que voy a citar subrayaré dos trazos a los que quizá no se ha prestado toda la atención necesaria:

> 1. El que la formación (*Ausbildung*) de la gramática occidental la debamos a la reflexión (*Besinnung*) griega sobre la lengua *griega* confiere a ese proceso toda su significación. Porque esa lengua es, junto a la alemana, (*neben deutschen*) (desde el punto de vista de las posibilidades del pensar), al mismo tiempo la más poderosa (*die mächtigste*) y la más espiritual (*geistigste*). (9)

24. Podemos señalar aquí dos trazos, y dos simetrías, bien singulares.

25. La primera disimetría desequilibra la relación entre el griego y el alemán, por un lado, y todas las lenguas del mundo por otro lado. Heidegger no pretende solamente recordarnos que se piensa siempre en una lengua y que cualquiera que lo afirme debe también hacerlo en su lengua sin que pueda ni deba instalarse en una especie de neutralidad meta-lingüística. Y, efectivamente, uno no puede suscribir a ese teorema más que en su propia lengua. Una subscripción que nunca será individual, que compromete, por la lengua, a un pueblo o una comunidad. Pero este tipo de proposición, que correspondería a una especie de relativismo lingüístico-cultural y antropológico - toda comunidad piensa y piensa en su lengua - no corresponde al pensamiento de Heidegger. El mismo diría que no corresponde al *pensar*, visto que éste *corresponde* solamente con el ser, correspondencia que se establece sólo en virtud de la singular aparición de una lengua capaz de nombrar, de invocar al ser, o, más bien, de se sentir invocada por él.

26. Que el privilegio conjunto del griego y el alemán sea absoluto respecto del pensar, de la cuestión del ser, y en consecuencia del espíritu, es algo que Heidegger sostiene en todos lados. Sin embargo, en la entrevista a *Spiegel* lo dice de manera tranquilamente arrogante, quizás un poco ingenua, al mismo tiempo armada y desarmada y, yo agregaría en "nuestra" lengua, sin mucho espíritu. Ante tales sentencias, dan ganas de

poner un signo de exclamación bien latino a nuestro título: *¡de l'esprit, que diable!* (retorno del diablo en unos momentos, como del doble en el corazón del *Geist*).

27. Oigamos, entonces, a un cierto Heidegger en el momento de coger el micrófono de *Spiegel*.

28. Pienso en el particular parentesco que se establece, al interior de la lengua alemana, con la lengua de los Griegos y su pensamiento. Es algo que hoy los franceses me confirman constantemente. Cuando comienzan a pensar, hablan alemán: me aseguran que no lograrían hacerlo en su lengua. (10)

29. Podemos imaginar el escenario de estas confidencias, o, mejor, de esta "confirmación". Ciertamente, no es algo inventado por Heidegger: "ellos" van a quejarse de su lengua ante su maestro y, como podemos imaginar, lo hacen en la lengua de su maestro. En su profundidad última, esta declaración no está desprovista de verdad, y se convierte incluso en un truismo si se acepta la axiomática fundamental según la cual el sentido de *Geist, Denken, Sein* y de algunas otras palabras no puede ser traducido, y, por lo tanto, no se piensan más que en alemán, incluso cuando se es francés. ¿Qué otra cosa puede decirse y pensarse en alemán? Empero, esta dogmática seguridad - agravada por el tono descortés de una declaración ciertamente desmesurada tanto por lo que dice como por lo que muestra - bastaría por sí misma para hacernos dudar de la corrección de su fundamento. La insolencia no es ni siquiera provocación, pues colinda con la tautología. Fichte había dicho cosas análogas, en nombre de esta misma "lógica", en el *Discurso a la nación alemana*: aquél que piensa y quiere la "espiritualidad" en su "libertad" y en su "progreso eterno" es alemán, es uno de los nuestros (*ist unsers Geschlechts*), sea cual sea su lugar de nacimiento y la lengua que hable. Por el contrario, aquel que ni piensa ni quiere esa espiritualidad, incluso si es alemán de nacimiento y parece hablar alemán, incluso si posee lo que llamamos competencia lingüística del alemán, es "no alemán y extranjero para nosotros" (*undeutsch und fremd für uns*), y desearíamos que se separe de nosotros completamente.[11]

30. Esta ruptura con el relativismo no es, sin embargo, un europeocentrismo. Habría muchos modos de demostrarlo. Uno de ellos consistiría en recordar que no puede tratarse de un europeocentrismo a causa de una sobredeterminación anterior: se trata de un *centro-europeo-centrismo*. Porque hay otra disimetría que romperá un día, y justamente a propósito el *Geist*, el eje greco alemán. Veinte años más tarde, Heidegger finalmente sugiere que la lengua griega no posee ninguna palabra para decir, esto es, para traducir *Geist*. Se trata de la lengua griega, es decir tanto la lengua de la filosofía

---

[10] Martin Heidegger interrogé par "Der Spiegel". Réponses et questions sur l'histoire et la politique. *trad. Jean Launay, Mercure de France, 1976, p. 66-67.*

11.Septième discours, p. 121. trad. modificada ligeramente, p.164.

como la de los Evangelios. Pues si bien en una lectura de Scheling, y desde el punto de vista de Scheling, Heidegger parece aceptar que el *Geist* - que de todas maneras nunca fue *spiritus* - nombra por lo menos la misma cosa que *pneuma* [12], en su *Gesprach* con Trakl afirmará que *Geist* y *geistlich* designan, para Trakl, *antes que nada,* la llama, y no el hálito o la inspiración neumática. El adjetivo *geistlich* perdería así incluso su connotación de espiritualidad cristiana, que habitualmente lo oponía a lo secular o a la *Gestlichkeit* metafísica. El *Geist* de esta *Gestlichkeit* no sería pensable sino en *nuestra lengua*.

31. Así, entre estas dos lenguas asociadas, griego y alemán, que comparten la más grandiosa riqueza espiritual, sólo hay una de ellas capaz de nombrar aquello que les es común por excelencia, el espíritu. Y nombrar es dar que pensar. El alemán es, así, la única lengua - a fin de cuentas, y de la competencia - que puede nombrar esa excelencia máxima (*geistigste)* la que no comparte *sino hasta cierto punto* con el griego. En última instancia, es la única lengua en la que el espíritu llega a nombrarse a sí mismo. En última instancia, y en último termino, ya que esta diferencia entre *Geist* y *pneuma* es establecida solamente en 1953, en la misma época en que se marca la diferencia entre *geistig* y *geistlich*; y después, al interior de *geistlich*, la diferencia entre el sentido tradicionalmente cristiano y un sentido más originario. Sin embargo, en 1935, para la *Introducción a la metafísica*, lo que el griego y el alemán tienen en común es todavía la más grande *Geistigkeit*, que será definida - en realidad, denunciada, en 1953 como una herencia platónica.

32. La violencia de la disimetría no debe sorprendernos tampoco en este punto. Decir, como lo hace Heidegger todavía en la *Introducción...*, que el privilegio que comparten el griego y el alemán es el del *Geist*, es interrumpir *desde ya* la igualidad, acentuando por segunda vez la disimetría. Es imposible solicitar su aprobación al *Griego*. Si éste la hubiese otorgado, lo habría hecho por lo menos en su lengua. Habría dicho: sí, *pneuma*, en efecto; nuestras dos lenguas son, en lo que concierne la posibilidad de pensar (*¿noein?*), las más neumáticas o neumatológicas. Quizá habría usado además otras palabras, pero es seguro que no habría dejado de reivindicar la prerrogativa del griego, el único capaz de decir y pensar en esto. Más probable aún, según la lógica de este truismo

[12] Schellings Abhandlung, *p. 154; trad J.-F. Courtine, Gallimard, 1977, p. 221.*

fabuloso[13], es que uno podría apostar que el Griego no habría soñado ni por un instante, y en conocimiento de causa, en asociar el alemán a esta reivindicación. Ni siquiera un instante, ni siquiera de modo provisorio, como lo hace Heidegger en 1935.

[13.] *Como lo sugerimos anteriormente, todo esto parece "un tanto cómico", a pesar de la gravedad de lo que se pone en juego. Continuar a sentir esa comicidad, saber reír también delante tal o cual maniobra, podría convertirse en un deber (ético o político, si se quiere) y en una suerte, a pesar de la sospecha que tantos filósofos alemanes, de Kant a Heidegger, han hecho recaer, explícitamente, sobre el* Witz, *el* wit *o sobre "l'esprit" francés, el giro* de l'esprit. *En el concierto de lenguas europeas, comprendemos (entendons) ya griego, alemán, latín, francés. Sin embargo, liberemos en ese punto lo que permanece quizá demasiado cerca del* centro *europeo, constreñido, comprimido en el "torno", oprimido, entendamos, reprimido en el "medio". Si queremos recuperar aliento y respirar un poco ¿acaso no se impone la* excentricidad*? Me gustaría recordarles aquí, en ese sentido, y en su lengua, el espíritu inglés de Matthew Arnold. Aquellos que han leído* Frendship's Garland *recordarán esa "...the great doctrine of "Geist"", y cómo, en la carta 1, "I introduce Arminius and "Geist" to the British public". He aquí algunos fragmentos para invitar a leer o releer a quien, ya en el siglo pasado, no fuera por completo indiferente a cierta irreductibilidad del* Geist, *y que fue capaz de conservar intacto el* Geist *en su lengua: "¡"Liberalism and despotism"! cried the Prussian; "let us go beyond these forms and words. What unites and separates peoples now is* Geist *(...) There you will find that in Berlin we oppose" "Geist" -* intelligence, *as you or the French might say, - to "Ungeist". The victory of "Geist" over "Ungeist" we think the great matter in the world. (...) We North-Germans have worked for "Geist" in your way (...) in your middle class is rampant; and as for your aristocracy. (...) What has won this Australian battle for Prussia is "Geist" (...)...I will give you this piece of advice, whith which I take my leave: "Get Geist." "Thank God, this d-d professor (to speak as Lord Palmerston) is now gone back to his own* Intelligentz-Staat. *I half hope there may my ghostly friend laugh on the wrong side of is mouth"." Estrechamente ligadas a* Culture and Anarchie, *esa doce imaginarias cartas fueron publicadas bajo la forma de un libro en 1871. Arnold se divirtió mucho jugando el rol de* editor *y escribiendo las notas: "I think it is more self-important and* bête *if I put Ed. after every note. It is raking fun making the notes". C'était une lettre à son éditeur: bête y est en italiques, puisque en francais dans le texte, comme* esprit, *pour les mêmes raisons (voir plus haut), dans l'*Anthropologie *de Kant. Por mi parte esto es lo que quería hacer notar, como también el hecho esta fábula del* Geist *pasa por la boca de un espíritu, de un "amigo fantasma", ese "ghostly friend" al que se querría hacer reír, espíritu ambiguo ("half hope"), "on the wrong side of his mouth".*

By the way, Get Geist *es casi intraductible, y no solamente a causa del* Geist, *sino también de* Get. Profondément *intraduisible, la profundidad insospechada de ese* Get *que mienta al mismo tiempo el* tener, el devenir y el ser. Get Geist*: 1. tened, sepaís adquirir, obtener, ganar o aprehender (del o el)* Geist. *Seáis o devengáis, aprended a devenir* usted-mismo Geist. *Y* Geist *funciona en ese caso como atributo (devennid "espíritu", tal como diríamos "get mad", "get drunk", "get married", "get lost", "get sick", "get well" o "get better") y como nombre ("get religion": convertisez vous), o sea, tenga o devenga usted mismo, el espíritu mismo. La resistencia de esta intraductibilidad, la mismidad en la relación a sí, en sí, de un* Geist *que es aquello que tiene, deviene aquello que tiene o que abría debido ser, ¿no la vemos aquí transferida, por un movimiento del espíritu bajo la manga ((manche)), al otro lado, a la izquierda, hacia la* primera palabra, *es decir hacia el* verbo *de la sentencia babeliana:* Get Geist?. *El espíritu reside en la fuerza performativa y primigenia de esas dos palabras: conminación, petición, ruego, deseo, consejo, orden, prescripción. Ninguna constatación antecede la marca del espíritu. Cultura y anarquía. Al comienzo - no hay comienzo. El espíritu se apostrofa en* ese verbo, *se dirige a él y* se *dice, se lo dice, que se lo diga y sea y que sea bien comprendido: en el comienzo habrá habido, fantasma del futuro anterior,* Get Geist: de l'esprit.

Capítulo VIII

En el curso de esos años, como es sabido, la estrategia de la interpretación se vuelve también sobre Nietzsche, pretendiendo sustraerlo de toda interpretación biologista, zoologista o vitalista. Estrategia de la interpretación que es también una política. Gesto de una ambigüedad extrema, que consiste en salvar un pensamiento al condenarlo. Se descubre una metafísica, la última; se ordenan todas las significaciones del texto nitzscheano. Como en el caso de Hegel, se trataría también aquí de una metafísica de la absoluta subjetividad. Sin embargo, esta subjetividad incondicionada no es ahora aquella del querer que *se sabe a sí mismo*, es decir, la del espíritu, sino la subjetividad absoluta del cuerpo, de los impulsos y afectos: es la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder. La historia de la metafísica moderna, que determina la esencia del hombre como *animal racional*, se encuentra así dividida. Las dos corrientes simétricas de la subjetividad incondicionada: la racionalidad como espíritu, por una parte, la animalidad como cuerpo por la otra:

La esencia incondicionada de la subjetividad de ese hecho se desarrolla necesariamente como *brutalitas* de la *bestialitas.(...) Homo est brutum bestiale.*[1]

Pero aquello que Nietzsche llama "la bestia rubia", deberíamos pensarlo nosotros sin precipitarnos en una filosofía de la vida, un vitalismo o un biologismo, sin conferir a la totalidad de lo ente la significación "vital" o "biológico". Deberíamos hacer lo contrario, lo que es al mismo tiempo algo completamente distinto: reinterpretar lo vital a partir de la voluntad de poder. Esta "no es nada de "vital" ni de "espiritual"; por el contrario, lo "vital" (lo "vivo") y lo "espiritual" son, en tanto que de lo ente, determinados por el ser en el sentido de la Voluntad de poder."[2]

Del mismo modo, el pensar de la raza (*Rasengedanke*) se interpreta de modo metafísico y no biológico.[3] ¿Heidegger aligera o agrava ese "pensar de la raza" invirtiendo de esta manera el sentido de la determinación? Una metafísica de la raza ¿es más grave o menos grave que un naturalismo o un biologismo de la raza? Dejemos en suspenso la cuestión de esta estrategia, una vez más equívoca.

Así, lo que Nietzsche propone no sería una filosofía de la vida o una explicación darwinista de la racionalidad, y en consecuencia del espíritu en su sentido hegeliano, la otra parte del animal racional. Sin embargo, Heidegger se volverá contra aquellos que sostienen que, según Nietzsche, el espíritu sería ""el adversario del alma" y, en

---

1. Nietzsche*, t.II, p. 200, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971, p. 160.*

2. *T. II, p. 300, trad., p. 241*

3. *T. II, p. 309, trad., p. 247*

consecuencia, de la vida" (*"Geist als Widersacher der Seele", d.h. des Lebens*[4]. No, Nietzsche no descalifica, no reniega, no evita el espíritu. El espíritu no es el adversario (*Widersacher*), sino el que ilumina (*Schrittmacher*), portando y, una vez más, *conduciendo* el alma, a la que abre el camino. Cuando se opone al alma, es decir, a la vida, cuando lo hace duramente, es en favor, y no en detrimento, de la vida.

Espíritu/alma/vida, pneuma/psyché/zoè o *bios, spiritus/anima/vita/, Geist/ Seele/ Leben*, he aquí los triángulos en que fingimos imprudentemente reconocer determinaciones semánticas estables, y luego circunscribir o conturnar los abismos de aquello que ingenuamente denominamos traducción. Más adelante nos preguntaremos por lo que podría significar la apertura de esos ángulos. Y en primer lugar lo que pasa entre el espíritu y la *psyché*.

En torno a la relación la relación espíritu alma se situaría el centro, si podemos llamarlo así, de esas lecciones de 1942, reunidas con el título de "La esencia del poeta como semi-dios" (*Der geschichtlich grundende Geist*[5]). Se trata allí de elucidar ciertos versos de Hölderling publicados en 1933 por Beissner:

nemlich zu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder den Verschmachteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.

No me arriesgaré traduciendo estos pocos versos, sobre todo que en los dos primeros la sintaxis, la ubicación y entonación del "nicht" son desde hace mucho sujeto de un debate en el cual no parece indispensable entrar en este lugar.

"¿Quién es el "espíritu"?", pregunta Heidegger[6]. ¿Quién es el espíritu que *"zu Hauss ist.../ nicht im Anfang, nicht and der Quell..."*?

En esta época, nos explicará, la palabra "espíritu" tiene una significación unívoca, incluso si ésta no es desarrollada en su plenitud. Esta significación esencial viene a Hölderling desde el pensar de Hegel y Schelling. Nos perderíamos, sin embargo, concluyendo que Hölderling a *tomado prestado* el concepto metafísico de espíritu para emplearlo aquí o en la poesía. En primer lugar porque una poeta del rango de Hölderling no *toma prestado*, no *asume* algo así como un "concepto". Y al mismo tiempo porque su

[4] *T. I , p. 581, trad., p. 451*

[5] *Gesamtausgabe, Bd. p. 156 y sig.*

[6] *P. 157.*

Auseinnandersetzung poético con el pensar metafísico lo llevará a despachar este pensar, a "sobrepasarlo" en la relación misma. Si bien su palabra *Geist* se deja determinar por la metafísica alemana, no hay, sin embargo, identidad con ésta; no se reduce a lo pensado por ésta, de modo sistemático, en los conceptos de espíritu subjetivo u objetivo.[7] Para esos sistemas metafísicos, el *Geist* es lo incondicionado absoluto que determina y *reúne* todo ente. Es, así, en tanto espíritu, el *"gemeinsame Geist"*, el espíritu de reunión (más que espíritu común). En su concepto metafísico, en tanto que reúne, el espíritu es por excelencia el pensar, el pensar mismo (*Denken*). Es propiamente (*eigentlich*), verdaderamente el espíritu, en cuanto al pensar lo esencial reúne - lo que hace al *pensarse a sí mismo* - reencontrándose así en sí mismo *(chez lui), junto a sí.* Sus pensamientos no solamente le pertenecen; son - y esto es el verso de Hölderling -pensamientos de espíritu que reúne en la comunidad:

desgemeinsamen Geistes Gedanken sind.

No hay que leer esto como una proposición metafísica "extraviada" en un poema. El himno medita poéticamente al espíritu como aquello que es; y lo que es asigna a todo ente el envío o el destino de su ser. Asignación o misión mencionado a todo lo largo de la cadena de *Geschik, Schickliche, Schicksal, Geschichte*, cuya intraductibilidad no es ajena al hecho de que la lengua en la cual se despliega esta cadena es ella misma el *lugar propio*, entiéndase el idioma irremplazable, de esta misión de asignación, de este envío de la historia misma. En cuanto el hombre tiene una relación privilegiada a lo ente en cuanto tal, su apertura frente a lo que le es enviado - ofrecido, destinado - le confiere una *Geschichtlichkeit* esencial, que le permite de ser y tener una historia.

Supongamos que esta interpretación del espíritu - aquello que *reúne*, aquello en lo que se reúne lo que reúne - no sea, en efecto, una proposición metafísica *extraviada* en un poema. Es necesario, entonces, considerar seriamente dos evidencias más. Por una parte, la formulación heideggeriana es la misma, ya sea, como diez años más tarde, del espíritu en la obra de Trakl - al que quiere sustraer a la pneumatología o a la espiritualidad metafísica y cristiana - o bien, algunos años antes de sus lecciones sobre Hölderling, de su curso sobre Schelling ((Tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana). Ese curso pone el acento sobre la esencia "unificante" del espíritu, que es "unidad originariamente unificante" (*ursprünglich einigende Einheit*)[8]

---

7. *"El trabajo del espíritu, según la doctrina del idealismo moderno, es el acto de plantear* (das Setzen). *precisamente porque el espíritu es concebido como sujeto y por lo tanto representado* (vorgestellt*) al interior del esquema sujeto-objeto, el acto de plantear (Thesis) debe ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos."* (Unterwegs zur Sprache, *p.248).*

8. *P. 154, trad. J.-F. Courtine, ligeramente modificada, p.221.*

De *esta* unidad decía Heidegger en ese entonces: "En tanto que unidad el espíritu es ------ " (*Als solche Einheit ist der Geist ------).*

Lo que él llamará entonces *das Wehen* (palabra que indica el soplo, pero que está lejos del sufrimiento o del suspiro, de la *"spiration"* insuflada o insuflante *(essoufflé ou essoufflante)* del espíritu) no es más que el soplo (*Hauch*) o la aspiración de lo que propiamente une de la manera más originaria: el amor. Pero para Schelling el espíritu es menos alto que el amor, del que es solamente el soplo. El espíritu manifiesta el soplo del amor, el amor en su respiración. Lo que es más fácil de nombrar - y, por lo demás, él profiere el Verbo - que el amor, pues éste "estaba presente" (*da war*), si puede decirse así, antes que el fondo y lo existente se separasen. ¿Cómo designar el amor? ¿Cómo nombrar lo Más-Halto, que está por sobre el espíritu y que en consecuencia mueve al espíritu, lo inspira o lo exhala? ¿Cómo designarlo (*bezeichnen*)? se pregunta Schelling:

Porque incluso el espíritu no es todavía lo Muy-Alto; no es sino el espíritu, es decir el soplo del amor. Pero el amor es lo Más-Alto. El es aquello que estaba presente antes que el fondo y antes que la existencia estuviesen (en tanto separados); sin embargo no estaba presente en tanto que amor; entonces...entonces, ¿cómo designarlo? (p. 405-406)[9]

"Aquí, el "verbo" (*das Wort*) abandona también al pensador", dirá entonces Heidegger. "Aquí": en ese lugar donde de lo que se trata es de decir el amor, lo Más-Alto, el origen único y unificador del lenguaje, en otras palabras, del soplo. "También" al pensador, porque el verbo, la palabra (*das Wort*), es así el momento del soplo, o del espíritu, que en cierto punto está falto de palabra. Puesto que, en cuanto lenguaje, no puede volverse o elevarse para nombrar lo que, antes que él o más alto que él, lo pone en movimiento: su origen, el amor. Lo que allí dice Schelling, y que entonces comentara Heidegger: del deseo infinito en Dios, de la separación, de la nostalgia (*Sehnsucht*), del mal que se hace posible por la divisibilidad del *Geist* en el hombre (y no en Dios)[10], todo ello dejará trazas inteligibles en las lecturas de Trakl. Y, previamente, en las de Hölderling, al que me referiré aquí brevemente.

El espíritu funda la historia, el envío continúa a ser para el hombre un porvenir, el venir de un porvenir o el a-venir de un venir; esto es lo que piensa Hölderling en tanto poeta. Yo le he impuesto la palabra en lengua francesa, habiendo hablado del espíritu como de una *reaparición* (*revenant*); Heidegger habría dicho a propósito de esto, con otro lenguaje, que es necesario pensar la reaparición ((*revenance*)) a partir de un pensamiento siempre a venir del venir. La reaparición misma resta por venir desde el pensar en ella del viniente, del viniente en su venir mismo. Es lo que Hölderling piensa, lo que experimenta y custodia en tanto poeta. En ese sentido, ser poeta (*dichten*) es consagrarse a esta

---

[9] Ibíd.

[10] *P.169, trad., p. 243*

experiencia y custodia. En tanto funda historialmente, el espíritu encuentra su lugar, tiene lugar en el poeta, en el alma *(Seele)* del poeta. Aquí el alma es sinónimo, "otra palabra" para *"Mut"* o *"Gemüt"*. El *Gemüt* no es el espíritu; el *Gemüt* del poeta acoge, hospeda al espíritu, da lugar en el a la bienvenida del espíritu, del *Geist* - viniendo o reviniendo en él.

Das Kommende in seinem Kommen wird erfahren und
bewahrt im Dichten. Der geschichtlich gründende Geist
muss daher zwerst Stätte finden im "Mut" des
Dichters. Das andere Wort für das "Gemüt" ist "Seele"
(p. 160)

Lo que falta a la metafísica de la subjetividad, se nos decía en *Sein und Zeit,* es una interpretación correcta del *Gemüt*. Sin duda, Heidegger espera encontrarla aquí, escuchando a Hölderling.[11] El alma no es el principio de la vida para los animales y las plantas, sino la esencia del *Gemüt* que acoge en él los pensamientos del espíritu:

Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still endend in der Seele des Dichters

Los pensamientos del espíritu habitan el alma del poeta, donde están en lo suyo, indígenas, *heimisch*. El poeta da más bien el alma que la vida. Es el *Beeseler*, no el animador o el conductor de la partida, sino el que insufla el alma. Otorga su espacio al espíritu, haciéndolo reinar en aquello que es. Diciendo lo que es, lo deja aparecer en su *Begeisterung*. La *Begeisterung* del poeta, su pasión, su entusiasmo - no me atrevo a decir "inspiración" (y como para "animador", es siempre la palabra latina la que parece traicionarnos) - abre ese decir del espíritu : *"Dichten" ist das Sagen der Gedanken des Geistes: Dichten ist dichtender Geist.*

El tiempo que requiere una conferencia no me permite analizar la lectura que propone Heidegger de estos versos:

nemlich zu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.

---

[11] *Y quizás también en la lectura constante de Maître Eckart. Que escribe, por ejemplo: "Ahora bien, Agustín dice que, en la parte superior del alma, que se llama* mens *o* gemüte, *Dios ha creado, al mismo tiempo que el ser del alma, una potencia* (craft) *que los doctos llaman el receptáculo* (sloz) *o estuche* (schrin) *de las formas espirituales o de las imágenes ("ideas") formales."* Renovamini...spiritus mentis vestrae, *trad. Jeane Ancelet-Hustache, in* Sermons, *Le Seuil, 1979, t.III, p. 151. Cf. también* Psyché..., *p. 583 y sig.*

Se haría necesario escuchar Adorno y Beda Alleman, que han rechazado esta lectura. Como también parece necesario tomar en cuenta la sutil atención que presta Heidegger a la *Betonung* (como en *Der Satz vom Grund*), las diferentes posibilidades de aplicar el acento tonal, por ejemplo, aquel de *nicht* en los versos que acabo de citar[12]. Debo contentarme con aislar en esta lectura las palabras o los motivos que nos podrían guiar en el reconocimiento de un trayecto. Movimiento que sigue una especie de límite. De allí, toca los dos bordes del límite volviendo la partición ((*partage*)) casi imposible. Límite entre un pensamiento metafísico del espíritu, del que dependen los filosofemas sistemáticos de Hegel y de Schelling, pero también, en cierta dimensión de su decir, de Hölderling, y, por otra parte, esta es la otra parte de la partición, esos *Dichter* que son Hölderling mismo; el mismo pero también otro, y Trakl.

Las palabras o los motivos que podrían guiarnos en este trayecto son, en primer lugar, justamente aquellos que dicen el *motivo*, el *movimiento*, el *trayecto*. Se trata siempre de un pensar no del círculo, sino del retorno, de una vuelta de la *Rückkehr* hacia su domicilio (*Heimat, heimisch, "nemlich zu Hauss"*). Pertenece a la esencia del espíritu que el no sea propiamente sino en la proximidad de sí mismo. Solamente así *der gemeinsame Geist* se reúne. Ese deseo de reunión o de concentración instala en él la nostalgia, esa *Sehnsucht* que en los cursos sobre Schelling nos recuerda que el término *Sucht* no guarda etimológicamente ninguna relación con el *suchen* del investigar, sino con el mal, *siech*, la enfermedad, la epidemia. Ese mal se inscribe en el deseo, y, como el deseo mismo, porta en sí una moción, "mobilidad *ad-versa*" (gegenwendige *Bewegtheit*): salir de sí y retornar a sí [13]. El mal de esta *Sehnsucht*, que compele a salir de sí para retornar a sí o a retornar a sí para salir de sí, es la esencia del espíritu de que habla Hölderling en cuanto poeta. "En el espíritu, dice Heidegger, reina la nostalgia de su propia esencia".[14]

Desde entonces, al comienzo de esta expropiación-reapropiación, en esta *ex-apropiación*, el espíritu no está jamás en su morada. Es desde esta especie de des-propiación originaria que Heidegger interpreta

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist

El espíritu ama la colonia, y el valiente olvido.

Sería necesario aquí analizar otro motivo. No podré aquí sino situarlo en esa misma vía. Se trata del fuego. Motivo que se cruza con aquél del retorno, y que Heidegger interpreta a través de la experiencia de los Alemanes, entre el primer verso de *Der Ister*, que dice al

---

12.1 *P. 161.*

13.Schelling..., *p. 150, trad., p.216*

14.*Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 163.*

fuego "ven", "¡ven ahora!"; invocación que sitúa al fuego en aquello que viene, en la venida o el avenir de lo que viene, viene ella misma, la invocación, del fuego que ésta invoca y que, en realidad, revolviéndose, la provoca, la habrá siempre provocado, haciendo hablar como fuego al poeta:

¡Jezt komme, Feuer!

¡Ahora ven, oh fuego!

y esta carta a Bölendorf (4 XII, 1801) que habla de un "fuego del cielo" originariamente tan natural para los Griegos que para nosotros la claridad de la *Darstellung*.

Hölderling es aquél que ha sido golpeado por el Dios de la luz. "*Está*, dirá Heidegger, en el camino del retorno *(auf der Rückkehr*) desde su marcha hacia el fuego" (*von der Wanderung zum "Feuer"*).[15]

[15].*Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 170.*

Capítulo IX

Y en el proyecto de estrofa final para *Pan y vino*, el último de los cinco versos que ocupan allí a Heidegger, se nombra el consumirse, la quemadura, el incendio, incluso la cremación o incineración del *Beseeler*, de aquello que anima, de aquel que porta el alma, es decir el don del espíritu. Hölderling, el *Beseeler*, es consumido por el fuego, casi hasta las cenizas:

Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteten. Fast wäre der Beseeler verbrand.[16]

¿Porqué he filtrado de este modo esas lecturas de Nietzsche, Schelling y Hölderling? ¿Porqué haber dejado de ese pasaje sólo el fuego del espíritu? Porque podemos comenzar a reconocer allí, tal es mi hipótesis, en su equívoco [17] o en su misma indecisión, el camino liminar, o de partición, que debería pasar, según Heidegger, entre la determinación griega o cristiana, incluso onto-teológica, del *pneuma* o del *spiritus*, y un pensar el *Geist* que sería distinto y más originario. En el idioma alemán, *Geist* haría pensar antes que nada, en la llama.

¿Qué es el espíritu?

Pareciera que, desde 1933, fecha en la que, levantando finalmente las comillas, comienza a hablar *del espíritu* y en nombre *del espíritu*, Heidegger no hubiera cesado de interrogar el ser del *Geist*.

¿Qué es el espíritu? Postrera respuesta, en 1953: fuego, llama, incandescencia, conflagración

Esto es *veinte años más tarde* ¡y qué años!

Pero vamos a hablar del "año" (*Jahr*), precisamente, para acercarnos a la significación que puede tener algunas veces ese "más tarde". Lo que adviene muy tardíamente, lo más tardío, puede igualmente aproximar a cierto origen, o más bien, *reapareciendo* en el origen anterior al origen, anterior al comienzo.

---

16. *P. 166.*

17. *Verdad de las comillas: ese equívoco se concentra en la interpretación de las comillas con que Nietzsche rodea la palabra "verdad" (cf.* Nietzsche, *t.I, p. 511 y sig. p. 397 y sig.).*

El *Gespräch* con Trakl[1], alocución del *Denker* y el *Dichter*, proporciona la respuesta. Entre pensador y poeta, el *Gesprache* no es entrevista - como se ha traducido a veces - ,ni diálogo, ni intercambio, ni discusión, y aún menos comunicación. La palabra de los interlocutores, la *lengua* que habla *entre* ellos, se divide y reúne según una ley, modo, régimen, género, que no pueden recibir su nombre sino de *lo mismo* que se dice en ese lugar, mediante la lengua o la palabra de ese *Gesprach*. La lengua habla *en* la palabra. Habla por ella misma, se remite a sí misma, difiriéndose. No es un *Gespräch* entre Heidegger y Trakl *a propósito* del espíritu lo que leeremos allí. El *Gesprach* sólo podrá ser definido como un modo determinado de la palabra a partir de lo que se dice desde el espíritu, desde la esencia del *Geist* que se divide y reúne en la conflagración.

¿Qué es el espíritu?

La respuesta se encuentra en las sentencias que traducen ciertos enunciados poéticos de Trakl, asumiendo una forma que podríamos llamar ontológica si la ontología fuese aún el régimen dominante en esos textos.

"¿Doch was ist der Geist?" se pregunta, en efecto, Heidegger. ¿Qué es el espíritu? Respuesta: *"Der Geist ist das Flammende..."* (p. 59). Más adelante, *"Der Geist ist Flamme"* (p. 62).

¿Como traducir? ¿El espíritu es aquello que inflama? ¿O, mejor, aquello que se inflama, incendiando, incendiándose *a sí mismo*? El espíritu es llama. Llama que inflama o que *se* inflama: las dos cosas al mismo tiempo, el uno y el otro, lo uno y lo otro. *Con*flagración de ambos en la con*flagración* misma.

Tratemos de acercar nuestra lengua de esta incandescencia ((*embrasement*)). Incandescencia *del* espíritu, de ese doble genitivo por el que el espíritu afecta, *se* afecta y *está* afectado por el fuego. El fuego del espíritu. No olvidemos lo que decíamos anteriormente y que vamos a releer una vez más: el espíritu da el alma, no sólo la entrega en la muerte.

El espíritu *in-flama* ¿cómo entender esto? No se trata de un ¿qué quiere decir eso? Sino de un ¿cómo suena y resuena eso? ¿Qué hay de la consonancia, del canto, de la alabanza y del himno en ese *Gespracht* con el poeta? Y para abrir esa pregunta quizá sea necesario pensar eso mismo, a esos mismos de los que Heidegger dirá "su canto es el decir poético" (*Ihr Singen ist das Dichten*). A lo que responde, relanzando la pregunta: ¿cómo? ¿cuánto?

---

[1]. Die Sparche im Gedich, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht, *1953, in* Unterwegs zur Sprache, *Neske, 1959, p. 35 y sig., trad. in* Acheminement vers la parole, *Gallimard, 1976, J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, p. 39 y sig.*

¿Qué quiere decir eso, el decir poético? ¿Qué es lo que llamamos así? ¿Que es lo que (se) llama así? "*¿Inwiefern? Was heisst Dichten*?"[2]

En ese *Gespräch* no quedará claro si el pensador habla en su nombre o en correspondencia con Trakl. Delante de parecidos enunciados, se hace imposible de decidir si unas comillas, visibles o invisibles, incluso marcas aún más sutiles, deben suspender la asignación de una *simple* responsabilidad. Para hacerlo, sería necesario anteponer a esta asignación una larga meditación sobre lo que dirá Heidegger al comienzo sobre la palabra doble y la doble invocación, la *Gesprach* y la *Zwieprache* entre el pensador y el poeta. Sería necesario también meditar la diferencia, pero también la reciprocidad (*Wechselbezung*) entre la *Erörterung* (la situación, el pensar el sitio, *Ort*), y la *Erläuterung* (la lectura elucidante, la "explicación") de un *Gedicht*, la diferencia entre el *Gedicht* y los *Dichtungen*, etc. Asimismo como no puedo traducir esas palabras sin largos protocolos, así debería, falto de tiempo, limitarme a la siguiente afirmación, que me parece difícilmente refutable: enunciados como estos que acabo de citar y traducir como *espíritu en-llamas* son evidentemente enunciados *de* Heidegger. No los suyos, las producciones del sujeto Martin Heidegger, sino enunciados a los que éste suscribe sin la menor reticencia aparente. Que él opone, por una parte, a todo aquello a lo que está oponiéndose, y que forma un contexto suficientemente determinante. Y que por otro lado, son sostenidos por un discurso respecto al cual él no manifiesta reserva alguna. No sería, entonces, para nada pertinente reducir esos enunciados a "comentarios". No hay

---

[2] *P. 70, trad., p. 72. La vía necesaria conduciría en este punto de la palabra al decir (*Sagen*), del decir al decir poético (*Dichten*), desde éste al canto (*Singen, Gesang*), al acuerdo de la consonancia (*Einklang*), de ésta al* himno*, y, en consecuencia, a la* alabanza*. No me refiero aquí a un orden de consecuencia, ni a la necesidad de* remontar *de una significación a otra. Se trata solamente de señalar una problemática en la que no puedo entrar aquí (trato de hacerlo en otra parte, cf.* Comment ne pas parler*, in* Psyché. Inventions de l'autre*, p. 570 y sig.) y en la cual estas significaciones parecen indisociables para Heidegger. El himno excede el enunciado onto-lógico, teórico o constatativo; llama la alabanza, canta la alabanza más allá de aquello que es, incluso quizás, volveremos sobre esto, más allá de esa forma de "piedad" del pensar que Heidegger llamara alguna vez la pregunta, el preguntar* (Fragen)*. En este texto, Heidegger confía toda su interpretación, en momentos decisivos, al lugar y a la escucha de un tono, de una palabra que lleve el* Grundton*, y esa es la palabra subrayada (*betont*): "uno",* Ein*, en* "Ein Geschlecht..." (Dies betonte "Ein geschlecht" birgt den Grundton...) *(p. 78). Llamará sins cesar a escuchar lo que dice el poema en tanto el canta en un* Gesang*. Se traduce a veces esa palabra por* himno*, pero Heidegger insiste también en su carácter reunidor. El* Gesang *es al mismo tiempo (*in einem*), dirá,* "Lied*, tragedia, y* epos" *(p.65). Algunos años más tarde, Heidegger precisa todavía ese vínculo entre el canto (*Lied*) y el himno (el acto de honrar, de alabar,* laudare*, de cantar la alabanza). Una alabanza debe siempre ser cantada. Refiriéndose a* Das Lied *de Stefan George: "Pensando - reuniendo - amando, tal es el decir: inclinarse apaciblemente en la felicidad de la alegría, venerar con júbilo (*ein jubelndes Verehren*), celebrar (*ein Preisen*), cantar la alabanza (*ein Lohen*):* laudare. Laudes *es el nombre latino para los cantos (*Laudes autet der lateinische Name für die Lieder*). Decir de los cantos significa cantar* Lieder sagen heisst: singen*). El canto-plano (*der Gesang*) es la recopilación en que se reúne el canto (*die Versammlung des Sagens in das Lied*). (*Das Wort*, 1958, in* Unterwegs...*, p. 229; trad., p. 214. Cf. también* Der Weg zur Sprache*, 1959, esta vez a propósito de Hölderling, de* Gesprächt *y de* Gesang*, p.266, trad., p. 255).*

nada más extraño a Heidegger que el comentario en su sentido corriente, suponiendo en todo caso que esa palabra posea otro susceptible de algún rigor conceptual. Sin duda los enunciados heideggerianos se dejan en este punto *portar, conducir, iniciar*, por versos de Trakl, a los que sin embargo parecen a la vez *preceder*, *atraer* o *guiar*. Incluso *conducir*. Y precisamente de esta doble orientación habla el *Gesprach*, de este ir y venir según ese doble movimiento (*ducere / agere*). El año, el espíritu, el fuego, serían eso mismo, un retornar del ir y venir. Pero quisiéramos tratar de discernir en esto, *hasta cierto punto, y a título provisorio*, lo que pertenece a Heidegger. Lo que éste dice de la llama y del espíritu se deja, ciertamente, iniciar, por los versos de Trakl. Versos que Heidegger aísla y escoge, de una manera discreta, pero no menos activa. El espíritu y la llama, por ejemplo, serán asociados en el último poema, *Grodek*, que habla de *"Die Heisse Flamme des Geistes*", "la llama ardiente del espíritu", o en el comienzo del poema *An Luzifer*: *"Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut".* "Al espíritu cede tu llama, ferviente melancolía".

Lo que cuenta, en ese sentido, no es saber quién habla de "el espíritu-en-llamas" - lo hacen los dos a su manera - sino el reconocer lo que Heidegger dice *del espíritu* para *situar* dicha palabra, explicándola y al mismo tiempo reconduciéndola a su lugar - si es que ella tiene un lugar que le sea absolutamente propio.

Por otra parte, Heidegger no pretende deconstruir el sentido del *Geist*, de que habla Trakl en tanto poeta, o reinscribirlo en la metafísica o incluso en la teología cristiana. Por el contrario, pretende mostrar que el *Gedicht* de Trakl (su obra poética sino sus poemas) no ha solamente franqueado los límites de la onto-teología, sino que nos permite pensar ese franquear que es también una liberación. Todavía equívoco en Hölderling, como lo acabamos de ver, este franquear liberador ((*affranchissement*)) es *unívoco* en Trakl. En realidad, en ninguna otra parte Heidegger a tratado de salvar la unicidad poética como lo hace en cierto pasaje del texto que aquí debo contentarme con citar: "Único en su género, el rigor del lenguaje de Trakl es, en el sentido más alto, tan unívoco (*eindeutig*) que es incluso infinitamente superior que cualquier exactitud técnica de un concepto de univocidad univocidad simplemente científica."[3]

Esta *Erörterung* del *Gedicht* de Trakl es, según creo, uno de los textos más ricos de Heidegger: sutil, sobredeterminado, más intraductible que nunca. Y, evidentemente, uno de los más problemáticos. Con una violencia que no puedo ni disimular ni asumir, debería extraer el espectro que responde a los nombres y atributos del espíritu (*Geist*, *geistig*, *geistlich*). Como, por otra parte, yo continúo estudiando ese texto con una paciencia más decente, espero podré algún día, yendo más allá de lo que la conferencia me permite aquí, hacerle justicia analizando su gesto, su modo o estatuto (si tiene alguno); su relación con el discurso filosófico, con la hermenéutica o la poética, pero

---

[3] *P. 75.*

también lo que nos dice del *Geschlecht*, de la palabra *Geslecht*, del lugar (*Ort*) y de la animalidad. Seguiré, por el momento, sólo el pasaje del espíritu.

Heidegger parece fiarse al término *geistlich* tal como lo descubre en *Verklärer Herbst, Automne transfiguré*. En el momento en que se produce este nada casual descubrimiento, ya se han tomado un cierto número de decisiones importantes, que autorizaba ya el idioma alto-alemán. En ese *Gespräch,* todo parece abrirse y dejarse guiar por la interpretación de un verso de *Frühling der Seele (Primavera del alma):*

Est ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Sí, el alma es sobre la tierra una cosa extraña

Heidegger descalificará inmediatamente cualquier resonancia "platónica". Que el alma sea una "cosa extraña" no significa que deba pensársela prisionera, exilada, caída en el aquí abajo terrestre, abandonada en un cuerpo condenado a la corrupción (*Verwesen*) propia a aquello que está falto de ser, y que en realidad no es. Heidegger nos propone evidentemente un cambio del sentido de la interpretación. Este cambio de sentido se dirige contra el platonismo; equivale a invertir, justamente, el *sentido mismo*, la dirección o la orientación del movimiento del alma. Inversión de sentido - y del sentido del sentido - afecta en primer lugar la escucha de la lengua. En primer término, Heidegger habrá repatriado la palabra *fremd* de la lengua alemana, reconduciéndolo hasta su origen "*althochdeutsch*", *fram*, que según él "significa propiamente" (*bedeutet eigentlich*): estar en camino hacia (*unterwgs nach*) otro lugar adelante (*anderswohin vorwärts*), en el sentido de la destinación (*Bestimmung*) antes que en el de la errancia. Para concluir en que, lejos de estar exilada *sobre la tierra* como un extranjero desposeído, el alma se encuentra en camino *hacia la tierra: Die Seele sucht die Erde erst, flieht sie nicht,* el alma *busca* solamente la tierra, y no la huye.[42] El alma es extrajera porque no habita aún la tierra - un poco como la palabra *"fremd"* es extranjera, porque su significación no habita aún, porque no habita ya su lugar propio *"althochdeutsch"*.

De lo cual, y por medio de una de esas metonimias que operan todos los milagros en este trayecto, Heidegger asigna al alma (*ein Fremdes* de *otro* poema, *Sebastian im Traum*) la decadencia anunciada por el tordo. Luego distingue esa decadencia (*Untergang*) de cualquier catástrofe u obscurecimiento en el *Verfall.* Ahora bien, la palabra "espiritual" (*geistlich*) pertenece a la misma estrofa que el verso"Sí, el alma es una cosa extranjera sobre la tierra":

.....Geistlich dämmert

[42]. *P. 41.*

Bläue dem verhauenen Wald...

Así es como el azul-azulado del cielo deviene espiritualmente (*geistlich*) crepuscular (*dämmert*). Esa palabra, *geistlich*, aparece a menudo en la obra de Trakl, por lo que Heidegger anunciará que es necesario meditar en ella. Y, en efecto, este será uno de los principales hilos conductores en esta trama. El azur deviene "espiritualmente" crepuscular, *geistlich*,. Y ese devenir crepuscular, esa *Dämmerung,* que no significa decadencia (*Untergang*) ni occidentalización, es de naturaleza esencial (*wesentlichten Wesens*)[5]. ¿Cuál sería, según Heidegger, la prueba? Pues bien, la prueba es otro poema de Trakl, intitulado, justamente, *geistliche Dämmerung*, que en el primer verso canta la "noche espiritual" (*die geistliche Nacht*). A partir de ese crepúsculo o de esa noche espiritual se determina la espiritualidad del año (*das Geistliche der Jahre*) de que habla *otro* poema, *Unterwegs*. ¿Qué es el año? El año, *das Jahr*, es una palabra de origen indoeuropeo que recordaría la marcha (*ier, ienai, gehen*), en tanto traduce la trayectoria o el curso del sol. Es, entonces, ese *Gehen*, ese transitar del sol o del año, mañana y tarde, elevándose o poniéndose (*Gehen, Aufgang, Untergang*) lo que Trakl determina aquí con el nombre de *das geistliche*. El crepúsculo, o la noche, en cuanto *geistlich*, no significa la negatividad de un declinar, sino lo que cobija al año o remite a ese curso del sol, al [6] Espiritual es el paso del año, y el ir y venir revolucionario de aquello mismo que va (*geht*).

Ese recorrido espiritual permitiría interpretar la descomposición o la corrupción (*Verwesen*)de la forma humana que menciona *Siebengesang des Todes (O des Menschen verwestw Gestalt*). Pero también nos guía en ese mismo camino la interpretación de ese segundo golpe (*Schlag*) que golpea al *Geschlecht*, o sea, a la vez, la especie humana y la diferencia sexual. Ese segundo golpe transforma la dualidad simple de la diferencia (*Zwiefache*), imprimiendo la disensión agonística (*Zwietracht*). No se trata con ello de una historia del espíritu, en el sentido hegeliano o neo-hegeliano, sino de una espiritualidad del año: aquello que *va*, pero que más bien va *retornando* hacia la mañana, hacia lo más temprano. Precipitando de manera indebida cierta formalización, digamos que el propósito de Heidegger, en fin de cuentas, sería mostrar que la mañana y la noche de *esta* espiritualidad son más originarias, en el *Gedicht* de Trakl así entendido, que el elevarse y ponerse del sol, que el Oriente y el Occidente, el origen y la decadencia de que habla la interpretación dominante, es decir, la metafísico cristiana. Esta mañana y esta noche serían más originarias que toda historia onto-teológica, que toda historia y espiritualidad aprehendidas en un mundo metafísico platónico o cristiano.

[5]. *P. 47.*

[6] . *Ibid.*

¿Que significará entonces ese suplemento de originareidad? ¿Poseerá siquiera algún contenido determinable? Esta podría ser una de las formas para la pregunta hacia la cual nos conducimos. Pero también un primer signo en dirección de lo que precede o excede el cuestionar mismo.

El *Geschlecht* está caído (*verfallene*), caída que no sería ni platónica ni cristiana. Está caído porque ha perdido su justa impronta (*den rechten Schlag*). Y se encontraría, así, en camino hacia el justo imprimirse de esta diferencia simple, hacia la suavidad de una dualidad simple (*die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt*) para liberar así la dualidad (*Zwiefache*) de la disensión (*Zwietracht*). Es en este encaminarse, encaminarse del retorno hacia esta justa impronta, que el alma sigue una cosa extranjera (*ein Fremdes*), a un extranjero (*Fremdling*).

¿Quién es este extranjero? Heidegger le sigue los pasos en el poema de Trakl. El extranjero, el otro (*ener* "en la antigua lengua"[43]), ese de allá *(Jener)*, por allá, aquel de la otra orilla, es ese que se adentra en la noche del crepúsculo espiritual. Es por eso que parte, se separa, dice adiós, se retira, de-cede. Es el *der Abgeschiedene*. Palabra que designa generalmente al solitario o el muerto (el difunto, el occiso). Pero, sin que sea aquí exento de la muerte, se encuentra antes que nada marcado por la separación del que se aleja hacia otro levante (*Aufgang*). Es cierto que está muerto, y es ese muerto que se separa en cuanto él es también el demente: *der Wahnsinnige*, otra palabra que Heidegger quiere devolver a su significación corriente. Nos recuerda, en efecto, que *wana* "quiere decir" *ohne*, "sin", y que *Sinnan* "significa originariamente" (*bedeutet ursprünglich*): viajar, tender a un lugar, tomar una dirección. El sentido es siempre sentido de un camino (*sent* y *set* en indoeuropeo): el extranjero, el que de-cede, no es simplemente un muerto, ni loco, es el que está en camino hacia otra parte. Es lo que habría que entender cuando Trakl escribe: *Der Wahnsinnige ist gestorben* (El demente está muerto) o *Man begräbt den Fremden* (Se entierra al Extranjero).

Este extranjero, dirá la traducción común, está muerto, loco y enterrado. Su paso lo conduce en la noche, como un *reaparecido*, hacia el alba más matinal, de aquello que no ha nacido aún, hacia lo in-generado (*das Ungeborene*); lo in-nato, diría, quizás, Artaud.

"Reaparecido" no es una palabra de Heidegger; y sin duda éste no estaría de acuerdo en que se lo impongamos en razón de connotaciones negativas, metafísicas o parapsíquicas que no tardaría en denunciar. Sin embargo no lo suprimiré, a causa del espíritu, de todos los desdoblamientos del espíritu que nos esperan aún, y sobre todo por lo que en el texto de Trakl parece exigirlo, a lo menos del modo en que me sentiría inclinado a leerlo.

---

[43]. *p. 50 y sig.*

Y más todavía en consideración de la fidelidad que debo a aquello que en el texto mismo de Heidegger deja entender que el ir y venir del muerto es un *re-aparecer*, un revenir desde la noche al alba, y, finalmente, el reaparecer de un espíritu. Para comprender este re-aparecer, que se dirige hacia el amanecer más joven; para entender el fin del "*verwesenden Geschlechtes*", de la especie en descomposición, *precede al comienzo*, que la muerte viene antes que el nacimiento, y lo "más tarde" antes que lo "más temprano", es necesario, precisamente, acceder a una esencia más *originaria* del tiempo. "Antes" de esa interpretación del tiempo que rige nuestra representación por lo menos desde Aristóteles. En cuanto fin del *verwesenden Geschlechtes*, el fin parece preceder al comienzo (*Anbeginn*) de la especie ingenerada (*des ungeborenen Geschlechtes*). Mas ese comienzo, esa mañana la más matinal (*die frühere Frühe*), relevó ya, sobrepasó, y en realidad, adelantó (*überholt*) al fin. Y la esencia originaria del tiempo (*das ursprüngliche Wesen der Zeit*) habrá sido guardada, precisamente, en este archi origen. Si no podemos comprender cómo el fin parece preceder el comienzo es porque esta esencia originaria está protegida por un velo. Estamos todavía prisioneros de la *representación* aristotélica del tiempo: sucesión, dimensión, cálculo cuantitativo de la duración. Esta dimensión puede ser representada ya sea de manera mecánica, ya sea dinámica, o incluso en su relación con la desintegración del átomo.[7] Una vez más, después de un inmenso recorrido, es un pensar mas originario del tiempo lo que nos permite abrirnos a un pensar mas apropiado del espíritu. Pues hay una pregunta que se impone a Heidegger, anterior a todas las significaciones que acabamos de reconocer y desplazar y que determinaban el *Abgeschiedenheit* del Extranjero: si el poeta dice que el crepúsculo, la noche, el año, el extranjero, su recorrer, su partida, en suma, su de-ceso (*Abgeschiedenheit*), son *espirituales* ¿que querrá decir, entonces, ese término, *geistlich*?

Para una escucha superficial, dirá Heidegger, Trakl pareciera limitarse al sentido corriente del término, a su sentido cristiano, e incluso al de cierta sacralidad eclesial, y algunos versos del poeta parecerían, incluso, propiciar esta interpretación. Sin embargo otros versos manifiestan claramente, según Heidegger, que el sentido clerical no es dominante. El sentido dominante tenderá más bien hacia ese "más temprano" de quien, hace largo tiempo, está muerto. Movimiento hacia esa *Frühe* más matinal, esa inicialidad más que primaveral, aquella que viene incluso antes que el primer tiempo de primavera (*Frühling*), antes del principio del *primum tempus*, el antes de ayer. Esa *Frühe* vela, en cierto modo, lo primaveral mismo, y es la que nos promete ya el poema *Frühling der Seele* (*Primavera del alma*).

Es necesario insistir sobre la promesa. El término *versprechen* (*promettre*) mienta esta singular *Frühe* promete (*verspricht*) un poema intitulado *Frühling der Seele*. Pero que también encontramos después de la conclusión, veinte páginas más adelante, cuando Heidegger habla del Occidente (*Abendland* y *Abendländisches Lied* son los títulos de los

[7] *P. 57*

otros dos poemas). Refiriéndose a un poema titulado *Herbstseele (Alma de Otoño)*, hará la distinción entre el Occidente que piensa Trakl y el de la Europa platónico-cristiana. De este Occidente dirá algo que también es válido para la *Frühe* archi o pre oriental, subrayando también allí la promesa: "Ese Occidente es más antiguo, *früher*, más precoz (más inicial, pero ningún término parece convenir aquí) prometiendo, en ese sentido, más (*versprechender*) que el Occidente platónico-cristiano o, simplemente, que aquel que se nos representa a la europea."[8]

Versprechender: prometiendo más, no porque sea lo más prometedor, porque prometería más, más cosas, sino prometiendo mejor, en una promesa más propia a la promesa, más próxima de la esencia de una auténtica promesa. Promesa que no plantea nada, no promete, no anticipa, sino que habla. Una *Sprache verspricht*, podríamos decir (Heidegger no lo diría de ese modo); en la overtura de este *Sprache* se cruza la palabra del *Dichter* y aquella del *Denker* en su *Gesprach* o *Zwiesprache*. Naturalmente, la promesa de este *Versprechen* puede corromperse, disimularse, o perderse. Este es, incluso, el mal de la promesa que medita Heidegger cuando habla del Occidente europeo platónico-cristiano y del *Verwesen* de la humanidad - o más bien, del *Geschlecht*. Ese *Verwesen* es también una corrupción del *Versprechen*, corrupción fatal que no sobreviene como un simple accidente a la *Sprache*. En otro contexto[9], Paul de Man escribía - fingiendo jugar sin jugar con la célebre fórmula de Heidegger - *Die Sprache verspricht sich*: la lengua, o la palabra, promete, *se* promete, pero también se desdice, se deshace o se descompone, corrompiéndose al momento, y con la misma esencialidad. Al hablar, no puede dejar de prometer, ella es promesa; y sin embargo no puede sino faltar a la promesa - lo que es constitutivo de la estructura de la promesa, o, por lo menos, del acontecimiento que ésta constituye. El *Verwesen* es un *Versprechen*. Diciendo esto quizá (o incluso, sin duda alguna ¿cómo estar seguro?) me haya salido del orden del comentario, si es que existe algo por el estilo. ¿Suscribiría Heidegger ha una interpretación que convirtiese el *Verschprachen* en algo bien diferente de una modalidad o modificación de la *Sprache*?

Es mucho más probable que él viera en esto, antes que otra cosa, el acontecimiento mismo, en la promesa, para mejor y peor, de la *palabra ofrecida*. Nos queda por saber si ese *Versprechen* no sea, acaso, una promesa que, abriendo a la posibilidad de toda palabra, hace posible el preguntar mismo y, en consecuencia, le precede sin pertenecerle:

---

[8]. *P. 59-77. Cf.* "Tierre y cielo en Hölderling", *sobre"la cridid del espíritu" de Valéry (1919), en* Approches de Hölderling, *gallimard, 1973, trad. F.Fédier, p. 231. En relación a lo que debatimos aquí, cf., en esa primera obra, pp. 55-58, 66, 73-78, 83-87, 107-120, 154-157, 211, 229 y*

[9]. *Paul de Man,* Allegories of reading, *Yale University Press, 1979, cap. 11,* Promises (Social Contract*),* in fine, p. *277. Traducción francesa por aparecer próximamente en ed. Galilée. He abordado esos problemas y citado ciertas referencias de Heidegger a la promesa (p.ex. cfr.* ¿Qué se llama pensar?, *p. 83 trad fr. A.Becker, G. Granel, PUF, 1959, p.133) en* Mémoires - for Paul de Man, *Columbia University Press, 1986, cap. 3,* Acts, The meaning of a given word. *Versión francesa por aparecer en ed. Galilée. próximamente.*

la disimetría de una afirmación, de un *sí* anterior a toda oposición del *sí* y del *no*. Toda pregunta responde ya al llamado del ser, la promesa es lo que ya ha acontecido dondequiera que invoquemos el lenguaje: siempre éste, *antes que cualquier pregunta* (*),

* *Antes que cualquier pregunta, entonces. Es precisamente en ese punto que vacila la "cuestión de la cuestión", que nos molesta desde el inicio de este trayecto. Y que vacila al instante mismo en que ya no es más una cuestión. No porque se sustraiga a la legitimidad infinita del cuestionamiento, sino porque ésta vierte en la memoria del lenguaje, de una experiencia del lenguaje que es más "vieja "que ella, siempre anterior y presupuesta, suficientemente vieja como para no haber estado jamás presente en una "experiencia", o en un acto de lenguaje - en el sentido corriente de esas palabras -.Ese momento -que no es un momento - está* marcado *en el texto de Heidegger. Cuando éste habla de la promesa y del "*es gibt*", ciertamente, por lo menos de modo implícito; pero literal y explícitamente en "*Dar Wesen der Spradche*", en* Unterwegs zur Sprache, *especialmente p. 174 y sig. .Todo se inicia en el punto de interrogación (*Fragezeichen*) cuando se interroga la esencia de la palabra. Qué es la esencia de la palabra? la esencia (*das Wesen*)? de la palabra (*der Sprache*) ? Esquematizemos. Al momento de plantear la última pregunta, es decir, cuando interrogamos la posibilidad de toda cuestión, es decir, a la palabra, es necesario que estemos ya en el evento de la palabra. Es necesario que la palabra hable ya por nosotros - que nos sea de alguna manera dirigida y hablada (muss uns doch die Sprache selber schon zugesprochen). Anfrage y Nachfrage presuponen este avance, este dirigir previniente (Zuspruch) de la palabra. Esta está ya ahí, por adelantado (im voraus) en el momento en que alguna cuestión surge a su propósito. Por ello, esta excede la cuestión. Ese avance es, antes que cualquier contrato, una especie de promesa o de alianza originaria con la que debemos haber de algún modo ya adherido, ya dado el sí, dado prenda, sea cual sea la problematicidad o la negatividad del discurso que puede seguirle. Esa promesa, esa respuesta que se produce a priori bajo la forma de consentimiento, ese compromiso de la palabra con la palabra, esa palabra dada por la palabra y a la palabra, es lo que Heidegger llama frecuentemente Zusage. Y es en nombre de ese Zusage que vuelve a poner en cuestión, si podemos aún expresarnos así, la última autoridad, , la pretendida última instancia de la actitud cuestionante. No traduciré el término Zusage porque este comprende significaciones que en general disociamos, las de la promesa y el asentimiento o consentimiento, del abandono originario a lo que se ofrece en la promesa misma. "De qué estamos haciendo la experiencia (Was erfahren wir) cuando meditamos (bedenken) suficientemente en esto mismo? de que el cuestionamiento (Fragen) no es lo propio del pensar (die eigentliche Gebärde des Denkens) ((la palabra Gebärde, gesto y gestación, es objeto de meditación en otro lugar, p.22)), sino -- la escucha de la Zusage de aquello que debe venir hacia la cuestión." (P. 175).*

La cuestion no es, entonces, la última palabra en el lenguaje. Antes que nada, porque no es la primera palabra. En todo caso, antes que la palabra está esa palabra, avances sin palabras, que llamamos el "sí". Suerte de prenda pre-originaria que precede todo otro compromiso con el lenguaje o la acción. Que preceda el lenguaje no quiere decir, sin embargo, que sea extranjero a éste. La prenda prende en la lengua - y, entonces, siempre en una lengua. La cuestión misma se encuentra así puesta en prenda (((com-prendida, podríamos decir en español))), lo que no significa ni ligada ni compelida, reducida a silencio, todo lo contrario, por el dejar en prenda de la Zusage. Esta responde desde un comienzo, haga lo que haga, a esa prenda y de esa prenda. Está comprometida (comprendida) por este en una responsabilidad que no ha escogido y que le asigna incluso su libertad. La prenda habrá sido entregada antes que cualquier otro evento. Siendo, sin embargo, en su mismo prevenir, un evento, pero un evento en el que la memoria antecede todo recuerdo y al que nos liga una fe que desafía todo discurso. Ningún borrón es posible para esa prenda; Ningún retorno.

Después de haber recordado que, en la historia de nuestro pensar, el preguntar ha sido el trazo (Zug) que da su medida al pensar porque esta fue antes que nada fundadora, siempre en búsqueda de lo fundamental y radical, Heidegger retoma uno de sus enunciados precedentes. No para ponerlos en cuestión, precisamente, todavía menos para contradecirlos, sino para reinscribirlos en un movimiento que los desborda: "Al finalizar una conferencia titulada La cuestión de la técnica, se dijo, hace algún tiempo: "Ya que el preguntar (das Fragen) es la piedad (Frömmigkeit) del pensar"". Piadoso (fromm) es entendido en este punto en el sentido antiguo de "dócil" (fügsam), es decir, dócil a lo que el pensar tiene que pensar. Pertenece a las experiencias provocadoras del pensar el que a veces éste no tome suficientemente en cuenta los atisbos que acaba de alcanzar, no sea que para tomarles el peso para poder llegar a término. Es el caso con la frase citada: "el preguntar es la piedad del pensar" (p. 175-176).

Desde ese momento, la totalidad de la conferencia Das Wesen der Sprache será ordenada por este pensar de la Zusage. Se comprende que Heidegger se proíbe proceder allí a un "reversión" (Umkehrung) artificial y formal, "vacío". Pero hay que reconocerlo, el pensamiento de una afirmación anterior a todo preguntar y más propio al pensar que todo preguntar debe tener una incidencia ilimitada - no localizable, sin circunscripción posible - sobre la casi-totalidad de su camino de pensamiento anterior. No es una Umkehrung, sino otra cosa que un vuelco (Kehre). El vuelco pertenece aún a la pregunta, Heidegger lo dice explícitamente. Ese paso transforma o deforma, como uno quiera, todo el paisaje, en la medida en que éste se había constituido delante de la ley inflexible del preguntar más radical. Para limitarme a algunas indicaciones entre otras, recordaré que el punto de partida en la analítica del Dasein - en consecuencia de sein und Zeit mismo - estaba asignado por la apertura del Dasein a la pregunta; y que el conjunto de la destrucción de la ontología apuntaba, sobretodo en la postmodernidad postcartesiana, a un cuestionamiento insuficiente del ser del sujeto, etc. Esa transformación retrospectiva puede aparecer como dictando un nuevo orden. Diríase, por ejemplo: ahora hay que recomenzarlo todo, tomando como punto de partida el en-prenda (engage) de la Zusage, a fin de construir un discurso completamente diferente, abrir un camino completamente diferente para el pensar, proceder a una nueva kehre sino a una nueva Umkeherung y portar, gesto bien ambiguo, ese resto de Aufklärung que dormía aún en el privilegio de la pregunta (question). De hecho, sin creer que sea de ahora en adelante posible no tomar en cuenta esa profunda transformación, no se puede tomar en serio el imperativo de un tal re-comenzar. Por diferentes razones.

1. Primero, sería no entender nada de la irreversibilidad de un camino que, desde el estrecho y peligroso pasaje hacia el cual conduce un pensar, permite, tardíamente, ver de otro modo a un momento dado, su único pasado (debrozamiento, camino de la legua y la escritura) que inscribe en él todo el resto, comprendido el pasaje en cuestión, el pasaje más allá de la cuestión. Incluso si no se puede entonces volver sobre sus pasos, y justamente gracias a ese pasaje descubierto, el retorno no significa un nuevo punto de partida desde un nuevo principio o grado cero.

2. Un nuevo punto de partida no solamente sería imposible; no tendría sentido ninguno para un pensar que nunca se ha sometido a la ley del sistema y que incluso ha hecho de lo sistémico en filosofía uno de sus temas y cuestiones más explícitas.

3. El orden al que se fía el camino del pensar de Heidegger no ha sido jamás un "orden de razones".Lo que sostiene un tal orden en Descartes, por ejemplo, solicita las cuestiones de las que habemos hecho referencia.

Son éstas otras tantas razones para no re-comenzar cuando es demasiado tarde, siempre demasiado tarde. Y la estructura de esa prenda puede traducirse así: "Es ya demasiado tarde, siempre demasiado tarde". Una vez comprendidas esas razones, la retrospección puede, en verdad debe, conducir, en lugar de recomenzar todo y descalificarlo todo, a otra estrategia y a otra estratigrafía. El recorrido de Heidegger atraviesa, constituye o deja ciertos estratos hasta ahora poco visibles, menos macizos, a veces casi inperceptibles, incluso para él, Martin Heidegger. En su rareza, precariedad o en su misma discreción, esos estratos parecen ulteriormente marcantes, en la medida que reestructuran un espacio. Pero que no lo hacen sino asignando otras tantas nuevas tareas tanto para el pensar como para la lectura. Más aún si se considera que en el ejemplo que nos ocupa se trata precisamente del origen mismo de la responsabilidad. Mucho mas y otra cosa que de un ejemplo. Partiendo de esto puede buscarse, en el conjunto de la obra de Heidegger, antes que sea cuestión de la prenda de la Zusage en la palabra, antes que sea cuestion del tomar-en prenda, antes que el privilegio de la cuestión sea puesto en cuestión, antes, si se quiere, de una fecha, 1958, las referencias y signos que permiten situar por adelantado y en su necesidad el pasaje así descubierto. Esos signos y referencias existen, y nos encontramos ahora mejor preparados para reconocerlos, interpretarlos, reinscribirlos. Lo que no solamente es útil para leer a Heidegger y servir alguna suerte de impiedad hermenéutica o filológica. Más allá de una siempre impensable exégesis, esa relectura esboza otra topología, para nuevas tareas, para aquello que queda por situar entre las relaciones entre el pensar de Heidegger y otros lugares del pensar - o del tomar-en-prenda (en-gage)-, lugares que son representados como regiones, pero que no lo son (la ética o la política, pero también, una vez mas, la filosofía, la ciencia, todas las ciencias, y de manera inmediata, esos discursos inestables e insituables que son la lingüística, la poética, la pragmática, el psicoanálisis, etc.).

Cuáles podrían ser, retrospectivamente, esos signos y referencias? No puedo indicar en una nota como ésta mas que algunos de éstos, y de la manera más escueta.

A. Todo aquello que en Sein und Zeit (& 58, 59, 60) concierne el sentido del "llamado" (Rufsinn) y la imputabilidad (antes que la responsabilidad o la culpabilidad), el "Schuldigsein" anterior a toda "conciencia moral".

B. Todo cuanto concierne, en esa obra y en la Introducción a la Metafísica, al Entschlossenheit y a la posibilidad de asumir (Ubernehem) la misión (Sendung) (Introducción..., p.38) y en consecuencia, la cuestión originaria que ella asigna. La apertura a la asignación de la cuestión, la responsabilidad, la resolución respecto a la cuestión, son necesariamente presupuestos por el cuestionar mismo. No se confunden con éste. La cuestión no esta suspendida, sino sostenida por esta otra piedad, tenida y suspendida a ella.

C. Todo lo que concierne la Verlässlichkeit, une cierta "fiabilidad" originaria en El Origen de la Obra de Arte (me permito de remitirles, a propósito de esto, a La Verdad en Pintura, Flammarion, 1979, p. 398 y siguientes).

D. Todo lo que concierne d "si" y al "no", en el que el decir (Sagen) no es desde la partida un enunciado (Aussagen) lógico o proposicional - en ese pasaje de Schelling que trata, por lo demás, simétricamente la afirmación y la negación (p.143)

E. Y todo lo que concierne la promesa (Versprechen o Verheissen), en Qué es lo que llamamos pensar?, por ejemplo. (ver mas arriba, p. 146, n° 1)

Pero ya que mi intención me conducía a privilegiar las modalidades del "evitar" (vermeiden) - y en especial la dramaturgia silenciosa de los signos pragmáticos (comillas o tachaduras, por ejemplo), llegaré a ese otro, tercer ejemplo de tachadura: Heidegger había sugerido en un comienzo que el punto de interrogación que sigue el Das Wesen? o Der Sprache? atenuaba lo que un discurso sobre la esencia de la palabra ^podía tener de pretencioso o también de familiar en su título. Ahora bien, después de habernos recordado que esta escucha confiante de la Zusage era el gesto mismo del pensar, su alcance o comportamiento (Gebärde) más propio, concluye en la necesidad (que no hay que confundir con la certidumbre dogmática), cierta necesidad de tachar aún los puntos de interrogación (die Frageseichen wieder streichen) (P. 180).

((Pausa, un instante: para sonar con la figura del corpus heideggeriano el día en que habríamos efectivamente aplicado a él, con toda la aplicación y la consecuencia requeridas, a las operaciones prescritas por él en uno u otro momento :"evitar" la palabra "espíritu", ponerle por lo menos entre comillas, después tachar todos los nombres que se relacionan al mundo cada vez que se dice algo que, como el animal, no es Dasein, y en consecuencia no tiene o tiene escaso mundo, luego tachar en todas partes la palabra ser con una cruz, finalmente tachar sin cruces todos los puntos de interrogación cuando se trata del lenguaje, es decir, indirectamente, de todo, etc. Imaginemos la superficie del texto entregado a la voracidad roedora, rumiante y silenciosa de esa especie de animal-máquina, a su implacable "lógica". La que no solamente sería "sin espíritu", sino una figura del mal. La lectura perversa de Heidegger. Fin de la pausa.)).

En la medida en que, en esa situación singular que la refiere a esa prenda, el pensar es un "escuchar" (Hören*) y un dejarse-decir (Sichsangenlassen), y no un cuestionamiento (kein Fragen), "debemos, dice Heidegger, tachar también los puntos de interrogación". Lo que no significa, agrega, revenir a la forma habitual de título. No es posible. El "dejarse decir" que conduce a tachar los puntos de interrogación no es de una docilidad pasiva, menos aún un rumor. Pero tampoco es una actividad negativa que se aplicara a someterlo todo a la denegación tachadora, ella confirma. Antes que nosotros, antes que nada, o después de todo, inscribe la cuestión, la negación o la denegación, las com-prende sin mesura en la correspondencia con la lengua o la palabra (Sprache). La cual debe* antes que nada *rogar, dirigirse, fiarse, confiarse, remitirse a nosotros, e, incluso, haberlo* ya *hecho* (muss sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben). *El* ya, *es esencial en este punto, nos dice algo de la esencia de esta palabra y de lo que com-prende en ella. En el momento en que, al instante, ella se fía o se dirige a nosotros,* ya *lo ha hecho y ese pasado no vuelve jamás, no se vuelve nunca presente, reenviando siempre a un acontecimiento más antiguo, que nos habrá comprometido desde la partida en esta subscripción de ese com-prender. En dirección de ese dirigir previniente (Zuspruch) . Dos veces escribe Heidegger esto, que parece, justamente, desfiar la traducción; Die Sprache west als dieser Suspruch (p. 180-181). Con algunas líneas de intervalo, el traductor francés propone dos formulaciones diferentes: 1. "La parole se déploie en tant que cette parole adressée" 2. "La parole se déploie en tant que cette adresse" (p. 165). Las dos traducciones son correctas, incluso si destinadas a ser incompletas y a tratar, en vano, de completarse. La dirección ((adresse)) es, en este punto, al mismo tiempo la dirección, la relación, casi el apóstrofe de la relación a (zu) y el contenido de lo que es dirigido con previsión (uno de los sentidos habituales de Zuspruch): asistencia, consolación, exortación), en la prevención siempre anterior de este llamado que se dirige a nosotros. No solamente en la palabra (Sprache) sino en la lengua (Sprache), el com-prender compromete en una lengua tanto como en la palabra. La palabra es comprometida en la lengua. Y lo que se "despliega" aquí (west) es la esencia de la Sprache. Todo lenguaje sobre el Wesen debe redesplegarse diferentemente a partir de lo que se escribe de este modo: "Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens" (p.181). Los dos puntos borran una cópula y hacen las veces de tachadura. Tachadura del ser, de Sein y de ist, no de Wesen. En el lugar de esta tachadura o de los dos puntos, la copula "es" reintroduciría la confusión en ese lugar y relanzaría la cuestión allí donde se deja desbordar.*

El pensar de la Ereignis se mide por este asentimiento que responde - com-prende - a la dirección. Y lo propio al hombre no adviene sino en esta respuesta o responsabilidad. Ella lo hace por lo menos, y solamente, cuando el hombre consiente, asiente, se dirige a la dirección que le es dirigida, es decir, a su *dirección, la que no deviene propiamente suya sino en esta respuesta. Después de haber nombrado la Ereignis en este contexto, Heidegger nos recuerda que la Zusage no vaga en el vacío. "Ella a ya tocado (Sie hat schon getroffen). A quién otro que al hombre? Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugestag, für die Sprache, sie zu sprechen, gebrauchst ist." (p. 196)*

En el coloquio de Essex que mencionara, Françoise Dastur me recordó ese pasaje de Unterwegs zur Sprache que justamente elude la cuestión. Le dedico esta prenda a modo de reconocimiento.

y en la pregunta misma, comporta una promesa. Que sería también una promesa *del espíritu*.

Prometiendo mejor, acordándose a lo que más esencialmente es promesa en la mejor de las promesas, lo que es *versprechender* anuncia, entonces, el ante ayer: lo que ya tuvo lugar, de algún modo, incluso antes de lo que llamamos, en nuestra Europa, el origen o primer tiempo de la primavera. Que una promesa anuncie o salude lo que tuvo lugar "antes", eso es el estilo de la temporalidad o la historialidad, es el venir del acontecimiento, *Ereignis* o *Geschehen*, que hay que pensar para aproximar lo espiritual, el *Geistliche* disimulado bajo la representación cristiana o platónica. El "es necesario" de ese " hay que pensar" acuerda en verdad su modalidad con la de la promesa. El pensar es la fidelidad a esta promesa. Lo que quiere decir que _ésta es lo que debe ser solamente si escucha - si al mismo tiempo escucha y obedece.

Acabamos de ver porqué ese uso de la palabra *geistlich* no debía ser cristiano. Y porqué, a pesar de tantas apariencias, Trakl, o por lo menos el *Gedicht* de Trakl no *debía* ser esencialmente cristiano. Heidegger inscribe aquí comillas invisibles en el uso de la misma palabra. La que se encuentra así dividida por una diferencia interior. En cuanto al adjetivo *geistig*, que él había, sin embargo, como lo habemos visto, utilizado generosamente sin las comillas, puesto y tomado a su cuenta continuamente desde 1933, es dejado a un lado aquí brutalmente, sin otra forma de proceso. En lo que podría parecer una inconsecuencia flagrante, hace como si no hubiese celebrado la *Gestigkeit* del *Geist* durante veinte anos. Esa palabra, en nombre de la cual, y desde su altura, había denunciado todas las formas de "destitución del espíritu", ahora la inscribe en la forma maciza y groseramente recalcada de la tradición metafísico-platónica, la misma que sería responsable o sintomática de ese *Verwesen* del *Geschlecht*: la corrupción de la especie humana en su diferencia sexual. He aquí que *reconoce* en esa palabra a todo el platonismo. Es mejor citar en este punto el pasaje en que reaparece el *vermeiden*, el gesto de *evitar* que yo había mencionado al comienzo. Resuena como un eco retardado de la misma palabra en *Sein und Zeit*, un cuarto de siglo antes. Pero un abismo amplifica ahora la resonancia. Heidegger acaba de notar que *geistlich* no posee el sentido cristiano. Finge entonces preguntarse porqué Trakl ha dicho *geistliche* y no *geistige Dämmerung* o *geistige Nacht*. Así:

> Porqué entonces evita (*vermeiden er*) la palabra "*geistig*" Porque el "*Geistige*" nombra lo contrario opuesto a lo material (*Stofflichen*). Ese contrario representa (*stellt...vor*) la diferencia entre dos dominios y nombra, en un lenguaje platónico occidental, el abismo (*Kluft*) entre lo suprasensible (*noeton*) y lo sensible (*aistheton*).

> Lo espiritual comprendido así (*Das so verstandene Geistige*) que ha devenido en el inter-tanto lo racional, lo intelectual y ideológico, pertenecen con sus oposiciones a la aprehensión del mundo (Weltansicht) del *"verwesen Geschlecht"*, del *Geschlecht* en descomposición. *

La degradación de lo espiritual en "racional", "intelectual", "ideológico", es precisamente lo que Heidegger condenaba en 1935. Desde ese punto de vista la continuidad de propósito parece irrefutable. Pero, en 1935, hablaba en nombre de la *Geistigkeit* y no de la *Geistlichkeit*, sobretodo y para nada de esta *Geistlichkeit* (no cristiana). Hablaba en nombre de lo que acaba hace un instante de definir como el origen platónico de la mala interpretacion y degradación del espíritu. Hablaba por lo menos literalmente, ya que se servía todo el tiempo de la palabra *"geistig"*, pero la distinción entre la letra y otra cosa (por ejemplo, el espíritu) no tiene precisamente otra pertinencia aquí que la platónico-cristiana.

He aquí, pues, acercamientos negativos de la esencia del espíritu. En su esencia más propia, tal que el poeta y el pensador permiten aproximársele, el *Geist* no es la ni la *Geistlichkeit* cristiana ni la *gestichkeit* platónico-metafísica.

Qué es entonces? Qué es el *Geist*? Para responder a esta cuestión de modo afirmativo, y siempre a la escucha de Trakl, Heidegger invoca la llama.

El espíritu in-flama, como entenderlo?

No se trata de una figura, ni de una metáfora. Heidegger en todo caso rechazaría toda lectura retorizante ** . No podría tratarse aquí de ajustar los conceptos de la retórica sino después de haberse asegurado de algún sentido propio de una u otra de esas palabras, el espíritu, la llama, en tal o cual lengua determinada, tal o cual texto, tal o cual frase. Estamos lejos de ello y todo remite a esta dificultad.

A falta de poder seguir aquí a Heidegger paso a paso, marcaré solamente con algunos trazos la lectura que me gustaría proponer. ¿Porqué con trazos, precisamente? Porque el motivo del trazo va a incisar, si puede decirse así, el interior de la llama. Y de se trata de algo bien distinto de aquello que llamamos en francés *"un trait d'esprit"*.

1. Primer trazo. Heidegger no rechaza simplemente la determinación del espíritu como *spiritus* y *neuma* en el pasaje que acabo de citar, mas bien lo deriva, afirmando la

---

* *1. P. 59.*

** *Me permito reenviar sobre este punto a "La Mitología _blanca", in Marges - de la philosophie, Minuit, 1972 y a "Le retrait de la métaphore", in Psyché, Inventions de l'autre", Galilée, 1987.*

dependencia del soplo, del viento, de la respiración, de la inspiración, de la expiración, y del suspiro en relación a la llama. Porque el *Geist* es llama posee neuma y spiritus. Pero el espíritu no es desde el comienzo, no es originariamente *pneuma* o *spiritus*.

2. Segundo trazo. En ese movimiento, el recurso a la lengua alemana parece irreductible. Parece hacer depender la semántica del *Geist* de una "significación originaria" (*ursprüngliche Bedeutung*) confiada al idioma alemán *gheis.*

3. Tercer trazo. En la determinación afirmativa del espíritu - el espíritu in-flama - se aloja ya la posibilidad interna de lo peor. El mal encuentra su proveniencia en el espíritu mismo. Nace del espíritu pero precisamente de un espíritu que no es la *Geistigkeit* metafísico-platónica. El mal no se encuentra del lado de la materia o de lo sensible material que se opone en general al espíritu. El mal es espiritual, es también el *Geist,* de allí esa otra duplicidad interna que hace de un espíritu el fantasma maligno del otro. Esta duplicidad afecta, en el pasaje que voy a leer, hasta el pensamiento de la ceniza, esa blancura de la ceniza que pertenece al destino consumado, consumiente, a la conflagración de la llama que se consume por sí misma. La ceniza, es el bien o el mal de la llama?

Traduciré primeramente algunas líneas antes de aislar otros trazos:

> Pero qué es el espíritu? En su primer poema, Grodek, Trakl habla de la "llama incandescente del espíritu" (*heissen Flamme des Geistes*) (201). El espíritu es lo que flamea (*das Flammende*: el espíritu in-flama) y quizá solamente en tanto es soplo (que es un soplo, *ein Wehendes*). Trakl no entiende de partida al espíritu como pneuma, espiritualmente (*nicht spirituell*: rarísima ocurrencia de esa palabra en Heidegger), sino como llama que inflama ((o se inflama: *entflammt*: lo propio del espíritu es esta espontaneidad auto-afectiva que no necesita de ninguna exterioridad para prender fuego o hacer fuego, para pasar extáticamente fuera de sí; dándose el ser fuera de si, como veremos: el espíritu in flama - da y prende fuego por sí solo, para mejor y peor, ya que es afectado también de mal y es el pasaje fuera de sí)), se levanta ((o desata, *aufjagt*)), desplaza ((o deposita o espanta, transporta o transpone, deporta: entsetzt, una palabra, toda una semántica que juega un rol importante en ese texto y que reaparecerá enseguida en la derivación etimológica de "*Geist*")), hace inaprehensible (*ausser Fassung bringt*). El abrasar es la irisación de un brillo rojizo. Lo que abrasa es el ser-fuera-de-sí (*das Ausser-sich*) que aclara y hace brillar, que sin embargo también *(indessen auch)* puede devorar sin

descanso y consumirlo todo hasta la blancura de las cenizas (*in das Weisse der Asche versehren kann*).

"La llama es hermana del más pálido", es lo que puede leerse en el poema *Verwandlung des Bösen* (129) (Transmutación del Maligno). Trakl considera al "espíritu" a partir de esa esencia que es nombrada en la significación originaria (*in der ursprünglichen Bedeutung*) de la palabra "*Geist*"; porque gheis quiere decir: ser lanzado (*aufgebracht*), transportado ((o traspuesto, deportado: *entsetzt*, una vez más - y este es, creo, el predicado más determinante)), fuera de sí (*ausser sich*) [***]

[***] *1. P. 59-60*

Capítulo X

No es éste ni el lugar ni el momento, es demasiado tarde, para despertar guerras de etimología o - lo que sería frecuentemente mi tentación - todos los fantasmas que se agitan entre las bambalinas de ese "teatro alquímico", como diría Artaud. Y uno de los fantasmas más obsesionantes entre los filósofos de esta alquimia podría ser una vez más Hegel, quien, como traté de demostrarlo en otra parte [*], situaba el pasaje de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu en esa combustión desde la que el *Geist* - el gas -, cual sublime emanación de una fermentación, se levanta o se vuelve a levantar por encima de los muertos en descomposición para interiorizarse en la *Aufhebung*.

Dejemos, entonces, la etimología y los fantasmas - mas ¿no es acaso la misma cosa? - y atengámonos provisoriamente a la lógica interna de ese discurso; o, de modo más preciso, a la manera en que se constituye esta interioridad o mas bien - o, mejor, esa interiorización *familiar* - esa domesticación en un lugar en que el pensar del espíritu parece el más idiomático, cuando la llama del *Geist* abrasa, para lo mejor o para lo peor, sólo en el hogar de una sola lengua. [2] Algo de esto he dicho hace un momento, al subrayar la doble disimetría que determinaba la dupla griego-alemán. ¿Qué es lo que llega a precisarse en relación a ello? Nos encontramos en apariencia frente a un triángulo de lenguas, el griego (*pneuma*), el latín (*spiritus*), el alemán (*Geist*). Heidegger no descalifica la inmensa semántica del soplo, de la respiración o la inspiración, expresada

---

[**] *1 Glas, Galilée, 1974, especialmente P.14, 20, 22, 31, 70, 106, 262, 263. Tratándose de la continuidad de una tradición en ese terreno en que se cruzan las temáticas del fuego, del hogar, de la guardia y de la nación, conviene citar una vez más a Hegel: "Veremos en la historia de la filosofía que en los otros países de Europa, en los que las ciencias y la formación de la inteligencia han sido cultivados con celo y consideración, la filosofía, a la excepción de su nombre, ha desaparecido y perecido incluso en su recuerdo e idea misma, pero se ha conservado como propiedad particular (Eigentümlichkeit) en la nación alemana. Hemos recibido de la naturaleza la misión superior (den höheren Beruf) como guardianes del fuego sagrado (die Bewahrer dieses heiligen Feuers), como la familia de los Eumolpidas en Atenas tenía la guardia de los misterios de Eleusis y los insulares de Samotracia la carga de la conservación y cuidado de un culto superior, como en el pasado el Espíritu del Universo (der Weltgeist) había reservado la nación judía para la conciencia suprema a fin de elevarse en medio de ella como espíritu nuevo." Lecciones sobre la historia de la filosofía (buscar cita español) Gallimard, 1954, P.14). El discurso había comenzado por evocar, también él, "todas las fuerzas del espíritu", el "espíritu del mundo" y la "pura espiritualidad". En ese punto, al margen de esta invocación inaugural de la universalidad, Hegel hacía alusión al "pálido fantasma (scale Gespenst) que se opone a la seriedad y la necesidad superior de la inteligencia prusiana. Sobre la interpretación del judaísmo por Hegel, cf. también Glas, p. 43-105 y passim. Y sobre aquello que "ata el fantasma de Heidegger", o lo que puede pasar, por ejemplo, en una conversación telefónica, "con el ghost o el Geist de Martin", cf. La carta postale..., P. 25-26.*

2

en el griego o el latín. Dice solamente que son menos originarias [**] . Pero ese suplemento de originareidad que asigna al alemán sólo tiene sentido y puede ser declarado al interior de un triángulo o de una tríada lingüístico historial. Y eso solamente si se otorga crédito a algo así como a una *historia del sentido* de la "cosa" *pneuma-spiritus-Geist*; la que al mismo tiempo es europea y conduce, a través del *Geist* interpretado de ese modo, más allá o más acá de la representación habitual de la Europa Occidental.

¿Qué hubiese respondido Heidegger a quien le reprochara por no preocuparse de otras lenguas?. Antes que nada, quizá lo siguiente: el que piensa en su lengua - y no se piensa fuera de una lengua - se mantiene en ese triángulo intra-traduccional. El *Geist* poseería un sentido más originario que *pneuma* y *spiritus*,, pero se habría mantenido historialmente en una relación de traducción tal como para que el pensador alemán habite *este* espacio y solamente en ese lugar triangular *fuera del cual* puede encontrarse, ciertamente, toda suerte de significaciones, por lo menos de igual importancia y que aluden por ellas mismas a analogías tentadoras, pero en las que la traducción por pneuma, spiritus o Geist testimoniarían de una ligereza abusiva y violenta, después de todo, para las lenguas así asimiladas.

Yo no discutiría la fuerte "lógica" de esa respuesta si el triángulo historial pudiera legítimamente cerrarse así. Ahora bien, éste no se cierra, al parecer, sino en virtud de una brutal forclusión. "Forclusión" figura aquí como una palabra recibida en diferentes códigos (jurídico o psicoanalítico) para decir, demasiado rápido y con demasiada firmeza, algo sobre ese *evitamiento* que tratamos prudentemente de pensar en este lugar. Esa "forclusión", entonces, parece sin lugar a dudas significativa en sí misma- en su contenido - pero en este momento no me interesa sino por su valor, digamos, de

[**] *Por una parte, eso podría añadirse, hasta cierto punto y de modo tradicional, a las reservas formuladas por Hegel a propósito de una pneumatología (cf. supra, p. 33). Pero, por otra parte, podría también contestarse la distinción entre el pneuma y la llama y el gas de un fuego en el que la significación no estaría subrayada sino en la palabra Geist. Las cosas son ciertamente más intrincadas. Debe recordarse, primeramente, que Aristóteles habla, en De la respiración (XV, 478 a 15), de un "fuego síquico". Es cierto, sin embargo, que psyché no es pneuma; y Aristóteles asocia más bien el pneuma al fuego y al calor solar, al vapor y al gas que son los efectos naturales de estos. Pero, aparte el inmenso problema abierto en este mismo punto por la determinación de la physis, es difícil disociar absolutamente el pneuma del calor y el fuego, incluso si la fuente sigue siendo tan"natural" que el sol mismo. Remito en este punto al rico análisis de Hélène Ionnidi, "Qu'est-ce que le psychique?", in Phylosophia, n° 15-16, Atenas, 1985-1986, p. 286 y sig. Leemos allí esto, por ejemplo, a propósito de la relación entre el esperma y el alma: "El calor animal no es fuego sino pneuma, aire caliente, gas. La naturaleza del alma es equivalente al elemento astral,"...el fuego no engendra a ningún animal, y es algo manifiesto que ningún ser se forma desde la materia incandescente, sea esta húmeda o seca. Por el contrario, el calor solar tiene el poder de engendrar como el calor animal, y no solamente por aquella que se manifiesta por medio del esperma, pero si se produce algún otro residuo natural, no posee menos, el también, un principio vital." Emitido por el macho, el principio psíquico está contenido en el cuerpo seminal que emite emite el macho. El principio psíquico comprende, al mismo tiempo, lo que es inseparable del cuerpo y ese algo divino, el intelecto, que es independiente." (P.294, el autor agrega al pie de página: " bajo ese término ((pneuma)), dice una nota de P. Louis, Aristóteles entiende naturalmente vapor, gas, aire, fluido.")*

síntoma, y para sostener una cuestión de derecho: ¿qué es lo que justifica "historialmente" la clausura de ese triángulo? ¿No queda éste abierto desde el origen y por su estructura misma sobre aquello que el griego, y luego el latín de las Escrituras, han debido traducir por *pneuma* y *spiritus*, es decir, la *ruah* hebrea?

Una precisión, antes que nada, en cuanto a las dimensiones últimas de esta cuestión: ésta concierne menos un evitamiento *historial,* como acabo de sugerirlo rápidamente, que la determinación misma de una historialidad en general desde los límites que ese evitamiento vendría a sancionar. Lo que Heidegger llama *Geschichte*, y todas las significaciones que le asocia, se desplegaría en el advenimiento y como la institución misma de ese triángulo.

Sin que pueda invocar aquí el enorme corpus de textos proféticos y su traducción, sin hacer otra cosa que recordar lo que me permite leer la totalidad de cierto pensar judío como un inagotable pensar del *fuego* [***] , ni citar en los Evangelios los indicios de una neumatología que mantiene una indeleble relación de traducción con la *ruah*, me referiré sólo a la distinción paulina - primera Epístola a los Corintios (II, 14) - entre *pneuma* y *psyché*. que, correspondiendo a la distinción entre *ruah* y *néphéch*, pertenece, si es que no la abre, a la tradición teológico-filosófica al interior de la[44] cual Heidegger interpreta aún las relaciones de *Geist* y *Seele* [****] .

[***] *1. Las referencias serían aquí demasiado numerosas. Una de las más singulares, en ese contexto, remitiría a Franz Rozenweig, a lo que éste ha dicho del fuego, del espíritu, de la sangre y la promesa en* L'Etoile de la rédemption, *Le Seuil, coll. "Esprit", 1982, trad. A. Dezczanski y J.-- L. Schlegel, P. 352 y sig.*

44

[****] *1. También en este punto las referencias serían demasiado numerosas y sin duda inútiles. Precisemos, sin embargo, que Pablo distingue entre el "hombre psíquico" (psychikos anthropos) - traducido también como "animalis homo" o "hombre natural" - y el "hombre espiritual" (pneumatikos) (spiritualis). El primero no acoge aquello que procede del espíritu de Dios (ta tou pneumatos tou theou). Espíritu santo que puede también ser, en tanto pneuma, una palabra insuflada. Mateo: "...porque no sois vosotros los que hablaréis; es el Espíritu de vuestro padre (to pneuma tou patros) el que hablará en vosotros" (10, 20, trad. ESP). El pneuma (spiritus) puede ser santo (agion, sanctus) o impuro (akatharton, immundus) (cf. por ejemplo, Mateo, XII, 43, Marcos, I, 26; III, 11, etc.)*

Hasta donde sé, Heidegger no hace alusión al espíritu santo (pneuma agion) sino una sola vez, en un contexto diferente. Pero el fuego no se encuentra muy lejos. Se trata de glossa, lingua, langue, language, familia de palabras que hace, por otra parte, tan difícil, como es sabido, la traducción de Sprache, al mismo tiempo palabra, lenguaje y lengua. Heidegger hace notar que, desde ese punto de vista, "Die Sprache ist die Zunge", la palabra - la lengua - es la lengua; y cita la traducción de la Vulgata por Lutero: "...Y les aparecieron lenguas (Zungen), dispersas (zerteilt) como de fuego (wie von Feuer)...y comenzaron a predicar en otras lenguas (mit anderen Zungen)". Sin embargo esta nueva capacidad de discurrir (Reden) no es comprendida como simple facundia (Zungenfertigkeit) "lengua bien colgada") sino plena de pneuma agion, soplo santo (von heiligen Hauch)." (Unterwegs zur Sprache, P. 203, trad. ligeramente modificada, P. 189).

Una vez señalado este inmenso problema, ¿acaso no podríamos preguntarnos por la legitimidad de la clausura historial de la palabra con que Heidegger repite y pretende agotar la carrera de Oriente a Occidente? Sin tomar en consideración que, entre otros rasgos - por ejemplo los que convierten ésta, algunas veces, en "espíritu santo" (*ruah haqqodech*, *ruah qodech*) - la *ruah* puede también, como el *Geist*, portar el mal sobre sí. Puede devenir *ruah raa*, espíritu maligno. Heidegger no sólo delimita tal o cual interpretación errónea de la *Geistigkeit* en nombre de una auténtica *Geistigkeit*, como lo hiciera en 1933-1935, sino también la totalidad del discurso europeo y cristiano metafísico que se atiene a la palabra *geistig* en lugar de pensar el *geistliche* en el sentido que le daría Trakl. A partir de allí su propia estrategia de 1935 - completamente comandada por un uso todavía limitado de la palabra *geistig* - se encontrará igualmente aludida, comprendida, comprometida - entiéndase, desconstruida - por esta nueva delimitación.

Ahora bien, es en ese momento que Heidegger cierra o encierra violentamente lo Europeo en idiomas que sin embargo habían *incorporado* la traducción de una lengua por lo menos y una historialidad que en este punto no es nunca nombrada, pensada, y que quizá, en efecto, no se sometería más a la epocalidad historial y a la historia del ser. ¿Cuál sería, entonces, el terreno más indicado para las cuestiones que indicamos aquí? Quizá el que Heidegger mismo sitúa mas allá de la historia o de la epocalidad del ser: cierto pensar de la *Ereignis.*

La alusión a la *ruah raa*, al espíritu maligno, me conduce hacia otro de los trazos que es necesario subrayar. El espíritu - *in-flama* - despliega su esencia (*west*), dice Heidegger, según la posibilidad de la suavidad (*des Sanften*) *y* de la destrucción (*des Zertörerischen*). Podríamos decir que la blancura de la ceniza mienta aquí esa destrucción según el mal radical. El mal y la maldad son espirituales (*geistlich*) y no solamente sensibles y materiales, por simple oposición metafísica a lo que es *geistig*. Heidegger insistirá en ello con fórmulas a veces literalmente schellingianas, en la huella del *Tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana* y del *Curso* que le consagra en 1936. ¿Porqué esa continuidad puede parecer al mismo tiempo, natural y perturbadora? Porque las fórmulas "schellingianas" que sostienen esta interpretación de Trakl parecen pertenecer, si se sigue el *Curso* de Heidegger, a esa metafísica del mal y de la voluntad que se trataba por entonces más de delimitar que de asumir. Además, Heidegger intentará en 1936 de arrancar a ese pensar schellingiano del mal, por muy metafísico que fuera, o bien porque

poseía la autenticidad de una gran metafísica, a un espacio exclusivamente cristiano*. Pero las distinciones no pueden nunca ser tan simples en la intrincada topología de esos desplazamientos. Algunas fórmulas del ensayo sobre Trakl recuerdan el Curso sobre Schelling, precisamente en ese gesto de ir, si puede decirse así, más allá del cristianismo. Por las mismas fórmulas confirman una metafísica del mal, una metafísica de la voluntad, es decir, también, esa metafísica de la *humanitas* y de la *animalitas* que hemos reconocido en las enseñanzas de esos mismos años (*Introducción*...,1935) y sobre la cual, me parece, Heidegger nunca volverá *. Un solo ejemplo, entre tantos otros posibles, y que escojo por razones de proximidad. Heidegger escribe, a propósito de la *Métamorphose du Malin*, justo después de haber evocado la "significación original" de la palabra *Geist*:

Entendido de esta manera, el espíritu despliega su esencia (*west*) en la posibilidad de la suavidad y de la destrucción.

La suavidad no somete a cierta represión (*schlägt keineswegs nieder*) al ser fuera de sí de la conflagración (*des Entflammenden*), sino que la mantiene reunida (*versamlet*) en la paz de la amistad. La destrucción proviene del desenfreno que se consume (*verzehrt*) en su propia insurrección presionando así al maligno (*das Bösartige betreibt*). El mal es siempre mal de un espíritu. EL mal y su malignidad no está en lo sensible; en lo material.

---

* 1. *Después de haber reconocido que es "tan imposible en filosofía retornar de un golpe hasta la filosofía griega como abolir por decreto el cristianismo tal entró en la historia occidental y en consecuencia en la filosofía", después de haber precisado que el comienzo de la filosofía fue "grandioso" al haber tenido que superar su más potente antagonista, el mito en general, el asiático en particular, Heidegger agrega: "Es cierto que Schelling, a partir del tratado sobre la libertad, acentúa cada ves más la positividad del cristianismo; pero cuando se dice eso, nada se ha decidido aún sobre lo que se relaciona con su la esencia y significación de su pensamiento metafísico, que en ese sentido aún no ha sido comprendida, y que incluso permanece incomprensible ((..))con esta interpretación (((del mal como pecado)) la esencia del mal surge mas neta, incluso si en una dirección completamente determinada. Pero el mal no se reduce al pecado y no se deja coger solamente en tanto pecado. En la medida en que nuestra interpretación se encuentra ligada a la verdadera cuestión metafísica fundamental, a la cuestión del ser, no es sobre la forma del pecado que interrogamos al mal, sino que buscamos situarle en la perspectiva de la esencia y de la verdad . Asimismo aparece, de manera inmediata, que el horizonte ético no es suficiente para concebir el mal, y que, más aún, la ética y la moral no apunten, al contrario, mas que a legislar en vistas de fijar una actitud a adoptar frente al mal, en el sentido de la victoria a ganar sobre él, del rechazo o la disminución del mal." (Schelling, p. 175, trad. J. - F. Courtine, p. 251-252.)*

1. *Incluso cuando, en La lettre sur l'humanisme por ejemplo, esas mismas tesis se refuerzan, al oponerse a la "metafísica", a la metafísica de la voluntad o bien a aquella que "piensa al hombre a partir de la animalitas" y no "en direccion de su humanitas". "El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto que un organismo animal. El error del bilogismo no es el haberse sobrepuesto al hecho de que se adjunte un alma a la realidad corporal (dem Leiblichen) del hombre, a este alma un espíritu, y al espíritu el carácter existencial y que se proclame con más fuerza que nunca el halto valor del espíritu..." (trad. R. Munier, Aubier, p. 59).*

Tampoco es de naturaleza simplemente "espiritual" ("*geistiger*" *Natur*). El mal es espiritual (*geistlich*) ((...)) * .

Ahora bien, en su *Schelling* escribe:

> ...un animal no puede ser "malo" jamás, incluso si a veces nos expresamos así. En efecto, es al espíritu que pertenece la maldad (*Denn zur Bosheit gehört Geist*). El animal no puede salir nunca de la unidad propia al grado determinado que es el suyo en la naturaleza. Incluso cuando un animal es "astuto", "malicioso", su malicia permanece limitada a un campo completamente determinado, y cuando ésta se manifiesta, es siempre en circunstancias igualmente determinadas; entonces, entra en juego de manera automática. El hombre es, por el contrario, ese ser que puede revertir los elementos que componen su esencia, que puede revertir la juntura ontológica (*die Seynsfuge*) de su *Dasein* y desquiciarla (*ins Ungefüge*) . ((...)) Así; es al hombre que se reserva el privilegio dudoso de poder caer más bajo que el animal, en cambio el animal no es capaz de esta me-versión (*Verkehrung*) de los principios. ((...)) El fundamento del mal reside entonces en la manifestación de la voluntad primordial (*Urwillen*) del fondo primero. *

Situemos, finalmente, un *último trazo*, al *trazo mismo*, *Riss*. Esa palabra traza también la differencia. Vuelve a menudo para decir el retiro por el cual el espíritu se relaciona consigo mismo y se divide en esta suerte de adversidad interna que da lugar al mal, inscribiéndole de algún modo en la llama misma. Diríase una escritura de fuego. Que no es accidental, que no acontece después de y como añadido a la llama y la luz. La llama escribe, se escribe ella misma, en la misma llama. Trazo de conflagración, el espíritu in-flama - traza la ruta, abre el camino:

En la medida en que la esencia del espíritu reside en la conflagración (*in Entflammen*), abre el camino (*bricht er Bahn*), le da claridad y pone en camino. Llama, el espíritu es la tempestad (*Sturm*) que "monta al asalto del cielo" ("*den Himmel stürmt*) y se libra "a la caza de Dios" ("*Gott erjagt*"). El espíritu persigue (*jagt*) al alma en camino (*in das Unterwegs*)...(*Unterwegs...*, p. 60).

---

* *P. 60.*

* *P. 172-174; trad J - F Courtine, p. 249.*

La apertura de ese trazo (traza, atracción, contracción) relaciona así, y de la partida, el espíritu con el alma. El espíritu tira y persigue el alma en camino, en el camino abierto por su fuego, y es el ser-en-camino (*Unterwegs*) de la migración pero también el del adelantar, de la precipitación o de la anticipación (*wo sich ein Vorauswandern begibt*) según esa temporalidad que hace aparecer el fin antes que el comienzo. Es esta la manera en que el espíritu transpone, deposita y deporta en lo extranjero (*versetzt in das Fremde*), transporta el alma. Así, nuevamente, *"Est ist die Seele ein Fremdes auf Erden"*. Esta deportación es un don. "El espíritu es lo que hace don del alma" (*Der Geist ist es, der mit Seelke beschenkt*). Por ello, es también, formula todavía holderliniana, el *"Beseeler"*. Inversamente, el alma guarda (*hütet*) el espíritu, lo "nutre", y de manera tan esencial que, puede presumirse, agregará Heidegger, no habría espíritu sin alma. *Guardia y nutrición* acentuarían aún, en el sentido de cierta tradición, la femineidad del alma. La que se encuentra aquí indisociablemente acoplada, e invocaremos la gramática de los géneros, a un espíritu masculino que conduce, caza, persigue, pone en camino y marca con su trazo - que además es trazo de llama * .

Solitaria y viajera, el alma debe asumir el peso de su destino (*Geschick*). Necesita reunirse en lo Uno, llevar y llevarse hacia la esencia que le es asignada, la migración - pero no la errancia. Debe llevarse *a-delante, al encuentro* del espíritu (*dem Geist entgegen*). Fervor del *Gemüt*, llama o ardiente melancolía, debe consentir, o prestarse, al espíritu:

Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut

El alma es *grande* en la misma medida que esta llama y su dolor:

O Schmerz, du flammendes Anschaun
Der grossen Seele! (Das Gewitter (183))

Ahora bien, este es el *trazo*, la línea divisoria o la adversidad misma, al interior del dolor, porque el dolor contiene en sí, en lo propio, una esencia de adversidad (*Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwendiges Wesen*). En ese trazo de la llama el dolor porta, desgarra o arranca el alma:

---

* *Véase lo que se ha dicho anteriormente (p. 57-58) de la altura, la dirección y la erección. Para evitar una vez más toda asignación simple y unilateral, podría citarse también a Levinas: "El problema en cada uno de los apartados que comentamos en este momento, consiste en conciliar la humanidad de hombres y mujeres con la hipótesis de una espiritualidad de lo masculino, en la que lo femenino no sería su correlativo, sino su corolario, sin que la especificidad femenina o la diferencia de sexos se sitúe a la altura de las oposiciones constitutivas del Espíritu. Audaz pregunta: ¿cómo puede provenir la igualdad de sexos de la prioridad de lo masculino? ("Y Dios crea a la mujer", in Du sacré au saint, Minuit, 1977, p. 195. Esta interpretación concierne también la cuestión de las comillas (p. 191 y passim), de la ceniza (p. 184-202), y del psiquismo (p. 166) en Levinas.*

"*"Flammend" reisst der Schmerz fort*", dirá Heidegger al comentar *Das Gewitter*, "La tormenta". *Sein Fortriss zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmens und Jagens ein...* Traducirlo es difícil. Como ha menudo lo hago, más bien parafrasearé - y la palabra *Fuge* resiste más que otras: el trazo que se impone inscribe al alma viajera en el ajuste, en el acuerdo justo de la tempestad y la persecución que, montando al asalto del cielo (*den Himmel stürmend*), querría librarse a la caza de Dios (*Gott erjagen möchte*). A través de todas sus modificaciones (*Riss, Fortriss, Rückriss*, pero también *Zug, Bezug, Grundzug, ziehen*), el trazo o el retiro de aquello que *a-trae* ((a trait)) inscribe el mal. El trazo incisa el dolor en la esencia de la *relación a sí del espíritu* que así se junta y se divide. Es en el dolor que el espíritu da el alma. Que lo porta a su vez. En el alma reina, de este modo, el trazo fundamental (*Grundzug*) del dolor. Es su esencia. Y es la esencia del Bien. Según el mismo trazo fundamental, el Bien es el Bien solamente en el dolor. Este porta (*fortreisst*), porta propiamente (*eigentlich*) en el retiro de su trazo desgarrador (*als zurückreissender Riss).*

Trazo doblemente remarcable. Redoblado, él mismo marca doble, y en el espíritu mismo, él es el espíritu en que se inscribe, en que se traza, se retira o se retracta. Pertenece a la llama que comparte. Y hay en ello una afinidad esencial con el golpe, con la acuñadura ((*frappe*)), la impronta (*Schlag*) desde las que Heidegger interpreta, en su lengua, el *Geslecht*, en su justa cuño ((*frappe*)) y luego en su mala acuñadura que la deposita o la corrompe en *verwesende Geschlecht*, en el que la dualidad está destinada a la disensión (*Zwietracht*). El golpe, tanto el golpe justo como el mal golpe, el golpe segundo, la plaga, la maldición (son las palabras de Heidegger) que golpean el *Geschlecht* humano, son golpes del espíritu. El léxico parece frecuentemente todavía schelliniano [*]. Una sola citación: "Pero quién tiene la guardia de este poderoso dolor a fin que éste nutra la llama quemante del espíritu? Lo que porta el cuño de ese espíritu (*Was vom Schlage dieses Geistes ist*) pertenece a aquello que pone en camino. Lo que porta el cuño de este espíritu se llama "*geistlich*" (p.66).

Por otra parte, la diferencia o la dualidad inscrita por el trazo - entiéndase el cuño - no lo piensa Heidegger como *división.* Es la relación a sí del espíritu mismo en cuanto *reunidor*. El trazo reúne. La palabra *Versammelung* (reunión) atraviesa, domina y sobre determina la totalidad de esta mediación. Reúne todo aquello que es reunión: el lugar (*Ort*), el de-ceso (*Abegschiedenheit*), el alma que la soledad porta a lo "único", y reúne en lo Uno (*in das Eine*[**]), el *Gemüt* y, finalmente, al uno mismo (*Ein*) de *Ein Geschlecht*, ese Uno que sería la sola palabra subrayada en la obra de Trakl. Ese Uno no es, dirá Heidegger, la identidad, la indiferencia o la uniformidad sexual, sino la mañana más matinal a la que

[*] *1. Véase, por ejemplo, lo que se dice del desacuerdo (Zwietracht), de la ""distinción" en cuanto golpe (carácter)" y del cambio brusco ((revirement)) en cuanto "Umschlag", Schelling..., P. 215-217, trad., p. 305-307.*

[**] *2. P. 61.*

su marcha destina al Extranjero. Ahora bien, la *Versammlung,* esa reunión en lo Uno, es también llamado *Geist* para Heidegger, con fórmulas que, también aquí, recuerdan frecuentemente a Schelling. La separación de quien parte en el de-ceso no es otra cosa, en su mismo abrasar, que el espíritu, *"der Geist und als dieser das Versammelnde"*: el espíritu. Y en cuanto tal, lo que reúne [45] .

Es demasiado tarde y no os retendré hasta el alba.

Esquematizando al extremo quizá apercibamos aquí *dos caminos* del pensar que se cruzarían bajo el paso de Heidegger. Y, sin criticar- incluso sin plantear preguntas para aparentar una conclusión - retendré solamente, en la muy escueta descripción de esos dos caminos, lo que pueda decirnos todavía, por lo menos así lo imagino, algo sobre *nuestros* pasos, así como de un cierto cruce de *nuestros* caminos. Sobre un *nosotros* que quizá no es *dado.*

Uno de esos caminos, y podemos seguirle la pista en la lectura de Trakl, reconduciría a la espiritualidad de una promesa que, sin oponérsele, sería extranjera al cristianismo, incluso al origen del cristianismo (a lo que podemos dar algunos nombres), extranjera de un modo más radical aún a la metafísica platónica y a su entera consecuencia, extranjera a cierta determinación europea de la carrera oriento-occidental. Lo más matinal de la *Frühe,* en la mejor de sus promesas, procedería, en realidad, de *otro* nacimiento y *otra* esencia, *heterogénea al origen* de todos los testamentos, de todas las promesas, de todos los acontecimientos, de todas las leyes y asignaciones que constituyen nuestra memoria en sí misma. *Heterogénea al origen*: esto se entiende al mismo tiempo, a la vez, en tres sentidos: 1. heterogénea desde el origen, originariamente heterogénea; 2. heterogénea en relación a lo que se llama el origen, distinto al origen e irreductible a éste; 3. Heterogénea *y* o *en tanto que* al origen, heterogénea al origen (1 y 2) en cuanto al origen del origen. Heterogénea *porque es* y *aunque* esté al origen. *"Porque"* y *"aunque" al mismo tiempo*, esta es la forma lógica de la tensión que hace vibrar la totalidad de ese pensar. El círculo que, a través de la muerte, del declinar, del Occidente, reviene ha lo más originario, ese mismo hacia el que nos llama el Gespräch entre Heidegger y Trakl, sería bien diferente de esos círculos o revoluciones análogas de las que hemos heredado el pensar, desde lo que llamamos los Testamentos hasta Hegel o Marx y algunos otros modernos. Desde entonces esas palabras, el "círculo", la "muerte", el "declinar", el "Occidente", serían paleonimas, y no merecerían más que las comillas necesarias para suspenderlas en una escritura o en una lectura que debe llevarnos más allá. Me sentiría inclinado a decir- a propósito de esa pista - que por una parte parece prometer, saludar o salvar más o mejor, ya que llama a algo bien diferente. Anuncio más provocante, conmocionante, irruptor. Pero, por otra parte, y por lo menos en aquello que la pone a prueba en la lectura de Trakl, esa pista parece poco practicable, aún fuese lo impracticable mismo.

---

[45]. *P. 66.*

Incluso en los detalles de eso que yo osaría llamar la explicación de texto - o en todo caso, elucidación (*Erläuterung*, eso que Heidegger distingue de la Erörterung) - los gestos por arrancar a Trakl del pensamiento cristiano del *Geist* me parecen laboriosos, violentos, a veces simplemente caricaturales, y en resumen poco convincentes. Trataré de explicarme en otra parte. Heidegger puede pretender descristianizar el *Gedicht* de Trakl refiriéndolo a una figura demasiado convencional del cristianismo. Lo que es *heterogéneo en el origen* no sería otra cosa, entonces, - esto no es nada, sin embargo - que el origen del cristianismo: el espíritu del cristianismo o la esencia del cristianismo.

Podemos imaginar así una escena entre Heidegger y ciertos teólogos cristianos, los más exigentes quizá, mas o menos pacientes. En su programa, o en su tipo, ese encuentro no dejó de producirse. En todo caso, su "lógica" parece prescrita. Se trataría, en realidad, de un singular *intercambio*. Queremos decir con ello que los lugares pueden intercambiarse a veces de manera inquietante. Y como no hemos hecho sino hablar, desde el principio de esta conferencia, de la "traducción" , de esos pensamientos y esos discursos en lo que se llama habitualmente los "acontecimientos" de la "historia" y de la "política" (pongo comillas a esa pluralidad de nombres oscuros), seria necesario también "traducir" lo que puede implicar tal cambio de puestos en su posibilidad más radical. Dicha "traducción" parece, a la vez, indispensable y, por el momento, imposible. Invoca bien distintos protocolos, esos mismos en vista de los cuales he propuesto esta lectura. Lo que se apunta allí es, evidentemente, nada menos que abstracto ((*rien moins qu'abstrait*)). Se trata de "acontecimientos" pasados, presentes y por venir, de una composición de fuerzas y de discursos que parecen enfrentarse en una guerra sin tregua (por ejemplo desde 1933 hasta nuestros días). Se trata de un programa y de una combinatoria cuyo poder continua siendo abismante. Que no hace inocente, en rigor, a ninguno de los discursos que pueden así medir su poder. Que no deja lugar neto para ninguna instancia arbitral. El nazismo no nació en el desierto. Lo sabemos bien, pero es necesario recordarlo siempre. E incluso si, lejos de todo desierto, hubiese crecido como un hongo en el silencio de un bosque europeo, hubiese sido a la sombra de grandes árboles, abrigado por su silencio o su indiferencia, pero en ese mismo suelo. De esos árboles que pueblan en Europa una selva negra no haré inventario, no contaré las especies. Por razones esenciales, su presentación desafía el espacio de este cuadro. En su taxonomía hirsuta, portarían el nombre de religiones, de filosofías, de regímenes políticos, de estructuras económicas, de instituciones religiosas o académicas. En resumen, de aquello que se llama, tan confusamente, la cultura o el mundo del espíritu.

Los primeros, entonces, aquellos que yo llamaría los teólogos y todos aquellos que éstos podrían representar, dirían a Heidegger: "Pero aquello que usted llama espíritu archioriginario y que Ud. pretende es extranjero al cristianismo es justamente lo esencial del cristianismo. Como Ud., es aquello que nosotros querríamos despertar bajo los teologemas, filosofemas o representaciones corrientes. Le agradecemos por lo que Ud. dice, Ud. tiene derecho a nuestro entero reconocimiento por aquello que nos da a entender y a pensar - y que reconocemos en efecto. Es, justamente, lo que buscamos

desde siempre. Y cuando usted habla de la promesa, de ese *Versprechen*, del alba más que matinal más allá del comienzo y de un fin de la historia, más acá tanto del Oriente como del Occidente, ¿sabe usted hasta que punto está próximo de nosotros? Y, más aún, cuando usted habla de caída (*Verfall*) y maldición (*Flucht*). Y todavía más cuando habla del mal espiritual. Y aún más cuando, en la traza de Trakl *Gott sprach eine snfte Flamme zu seinem Herzen :O Mensch!* usted nombra esa palabra de Dios, su *Sprechen* - que nosotros estaríamos tentados de aproximar al *Versprechen* del que se trataba hace un momento -, cuando usted lo acuerda a un *Zusprechen* o a un *Zuspruch* (mandamiento, consolación, exortación[46]), que nos llama a la *Entsprechung*, a la correspondencia. Y más aún cuando usted habla de la resurrección por venir del *Menschenschlag* desde el alba (*in ein kommendes Auferstehen des Menschenschlages aus der Frühe*[47] de o de un salud y de un golpe que salva (*rettet*); y cuando, precisando sobre todo que esta misión o este envío del golpe acuñado (*das Geschick des Schlages*) golpea de diferencia (especifica separando: *verschlägt*) el *Menschengeschlecht*, es decir, lo salva (*d. h. rettet*) [48], usted dice que ese "es decir", ese juntarse del golpe y la salvación en un acontecimiento archi-originario y aún por venir, es un himno - digamos, una alabanza -que el poeta canta y no historias de los historiadores cuentan. Cuando usted dice todo eso, nosotros, que querríamos ser cristianos auténticos, pensamos que usted va a lo esencial de lo que queremos pensar, despertar, restaurar, en nuestra fe, incluso si debemos hacerlo contra esas representaciones corrientes con las que usted quiere a todo precio identificar el cristianismo (que, por otro lado, usted conoce tan bien), contra ciertos teologemas o filosofemas onto-teológicos. Usted dice lo más radical que puede decirse cuando se es cristiano hoy en día. Al punto en que, sobre todo cuando usted habla de Dios, de retiro, de la llama y de escritura de fuego en la promesa, de acuerdo con la promesa de retorno hacia la región de la pre-archi-originareidad, no es seguro que no recibáis una respuesta análoga de parte de mi amigo y correligionario, el judío mesiánico. No estoy seguro de que el musulmán y algunos otros no se unieran al concierto o al himno. Por lo menos todos aquellos que en las religiones y filosofías han hablado de *ruah,* de *pneuma*, de *spiritus* y, porqué no, de *Geist*."

Ya que soy quien formula aquí las preguntas y las respuestas, imagino la réplica de Heidegger. Podemos reconstruirla a partir del programa de estrategias típicas que nos ha, en resumidas cuentas, legado: "Pero al afirmar que el *Gedicht* de Trakl - y todo lo que digo con él - no es ni metafísico ni cristiano, no me opongo a nada, menos que nada al cristianismo, ni a todos los discursos sobre la caída, la maldición, la promesa, la salvación, la resurrección, ni a los discursos sobre *pneuma* y *spiritus*, ni, incluso, lo había olvidado, sobre la *ruah*. Trato solamente, modestamente, discretamente, de pensar

[46] *P. 79.*

[47] *p. 67*

[48] *p. 80.*

aquello a *partir de lo cual* todo eso es posible. Eso (ese a partir de lo cual...), por haber estado velado desde siempre, *no es aún aquello que él hace posible.* Ese "a partir de lo cual", esa *Frühe* más originaria, no es aún pensable, está aún por venir. Un círculo arrastra esta *Frühe* del antes de ayer hacia el mañana que no a llegado aún , y ese círculo no es -no lo es todavía o no es ya más - el círculo de los metafísicos europeos, de las escatologías, de los mesianismos o de los apocalipsismos de toda suerte. Yo no he dicho que la llama era *otra cosa* que el soplo neumatológico o espiritual, he dicho que es a partir de la llama que se piensa *pneuma* y *spiritus* , o, ya que Ud. insiste, *ruah* , etc. He dicho, simplemente: el Geist no es *desde la partida* esto, aquello, o incluso, esto otro."

Esa retirada de Heidegger, de la que tenemos signos regulares, típicos y recurrentes en su texto, es uno de los caminos, en el cruce del que yo hablaba hace un momento y que peligra - cruce no es una palabra neutra - recordarnos la tachadura en forma de cruz bajo la cual se deja sufrir al ser o a Dios[49] . El retiro de Heidegger, en ese cruce, sería uno de los dos pasos, más bien el paso hacia el "más temprano". Conduce a hacer de esta potente repetición pensante un retiro o una avanzada hacia lo más originario, lo pre-archi-originario que no piensa *más* - y en consecuencia mejor - que *no tiene nada más* que pensar, ninguna otra cosa, en todo caso, ningún otro contenido que lo que está allí, aunque sea como promesa de avenir, en el legado de la metafísica o las tradiciones - digamos, de la religión - , más ampliamente en ese mundo del que Heidegger decía en 1935 que es siempre mundo espiritual. Pero si se le hiciese objeción o reproche a Heidegger, si se le dijera que esta repetición no agrega, no inventa o descubre nada, que no hace sino redoblar en el vacío, por parte de una experiencia que es en suma la de la verdad como memoria y de la memoria como promesa, el acontecimiento de una promesa que ha ya tenido lugar, Heidegger respondería, a lo que imagino:

- En eso que usted llama camino de la repetición que no agrega nada (pero porqué pretende usted agregar? ¿Cree usted que eso no es suficiente, lo que tenemos en la memoria, en el abismo de la memoria?) , el pensamiento de esta *Fruhe* por venir, al mismo tiempo que se avanza hacia la posibilidad de lo que usted cree reconocer, va hacia aquello que es completamente diferente de lo que usted cree reconocer. En efecto, no es un nuevo contenido. Pero el acceso al pensar, el acceso pensante a la *posibilidad* de las metafísicas o de las religiones neumato-espiritualistas, abre sobre algo bien diferente de aquello que la posibilidad vuelve posible. Abriendo sobre lo que permanece *heterogéneo en el origen.* Lo que usted representa como simple réplica ontológica o trascendental es algo completamente diferente. Lo más diferente se anuncia en la más rigurosa repetición. Que es también la más vertiginosa y la más abisal.

- Sí, justamente, replicarían entonces sus interlocutores, es justamente lo que nosotros decimos, en el mismo cruce de caminos, y esos caminos serían igualmente, aunque

[49] *Cf. "Comment ne pas parler", in* Psyché...

diferentemente, circulares: nosotros invocamos lo completamente otro en la memoria de una promesa o en una promesa de memoria. Esa es la verdad de lo que nosotros hemos siempre dicho, escuchado decir, tratado de dar a entender. El malentendido está en que usted nos entiende mejor de lo que cree o afecta creer. En todo caso, no hay malentendido de nuestra parte, desde ahora, basta con continuar a hablar, de no interrumpir entre usted y el poeta, es decir, también, entre usted y nosotros, esta *Zwiesprache*. Es suficiente el no interrumpir el coloquio, incluso si ya es muy tarde. El espíritu que vela reapareciéndose hará siempre el resto. A través de la llama o las cenizas, pero en tanto lo completamente otro, inevitablemente.

Í n d i c e